

موقفنا من التراث القديم

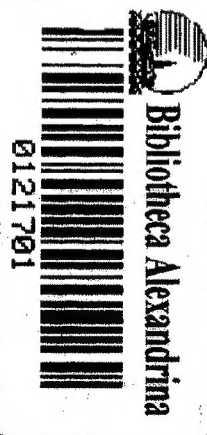
التراث والتجديد

من العقيدة إلى الثورة

المجلد الخامس

الامان والعمل - الإمامة

دكتور حسن حنفى



مكتبة مدبولي

موقفنا من التراث القديم

التراث والتجديد

من العقيدة إلى الثورة

المجلد الخامس

الإيمان والعمل - الإمامة

دكتور حسن حنفى

مكتبة مذبولا

الباب الخامس

التاريخ المتعدين

الفصل الحادى عشر

النظر والعمل (الأسماء والأحكام)

اولا : مقدمة .

بعد التاريخ العام الذى يظهر فى النبوة وفى المعاد اى فى ماضى الانسانية وفى مستقبلها يظهر التاريخ الخاص او التاريخ المنبئ فى النظر والعمل اولا وهو ما سماه القدماء « الاسماء والاحكام » ثم فى الحدم والدولة ثانيا وهو ما سماه القدماء « الامة » . فاذا كان التاريخ العام من صنع الله اذ انه هو الذى يرسل الانبياء وهو الذى يبعث الناس اليه فى اليوم الآخر فان التاريخ المتعين من صنع الانسان . فالنظر والعمل مقولتان انسانيتان فرديتان كما ان الحكم والدولة نظامان انسانيان اجتماعيان من اختيار الانسان . فالتاريخ العام لا يتحقق الا فى التاريخ الخاص وكان المشروع الالهى كما تم عرضه فى الوحي كعلم الهى لا ينفق الا بنظر الانسان وعمله وحكم الجماعة ونظامها . وفى التاريخ المنبئ ينتهى علم اصول الدين ، ويتحقق القصد الالهى من الوحي . وبذلك ينسج العقائد ، ويكتمل النسق .

١ - وضع المشكلة واهميتها .

تدخل مسألة النظر والعمل فى باب « الاسماء والاحكام » اى فى تحديد معانى الالفاظ . فهى ليست مسألة نظرية بقدر ما هى مسألة لغوية . ليست قضية تفتيش فى ضمائر البشر ايهم المؤمن وابهم الكافر كما يحدث فى هذه الايام ، بل هى مسألة البحث عن معانى الكلمات . وكان النظر والعمل مجرد أسماء والفاظ وتحديد معانى وليسسا ، مناق

سلوك وافعال وممارسة النظر والتحقيق (١) . وهل يمكن معرفة النظر والعمل لغويا محسب ؟ وعلى غرض أنها مبحث لغوى فهل هى أسماء شرعية فحسب ليس للعقل فيها دور فى الفهم أو التحليل ؟ لذلك :شا رد الفعل على هذا الوضع الهامشى للمشكلة واصبحت اصلا من اصل الدين ، الاسل الرابع منه « المنزلة بين المنزلتين » بعد الاصول الثلاثة : التوحيد ، والعدل ، والوعد والوعيد (٢) . وتعنى مسألة الاسماء والاحكام ان مسألة النظر والعمل من حيث التطابق او عدمه مجرد أسماء لغوية تشبر الى احكام شرعية وليس لها اى مدلول نظرى او واقعى . فمحل بحثها هو قوائم اللغة وكتب الفقه وبالتالي اخراج موضوع النظر والعمل من نطاق تحابل السقل والواقع . واذا كان الامر سهلا فى حالة التطابق فان الامر يكون حسبا فى حالة الاختلاف . فالاتيان بالكبرة انما يشكك فى مدى فاعلية النظر ويسبب اضرارا باللغة فى الواقع الاجتماعى . واذا استطاع الانسان التوقف فى تحديد بعض المسائل النظرية مثل الايمان والكفر والشرك او تحديد بعض الاحكام الفقهية حول الفسق والنفاق والعصيان فانه لا يستطيع ان يتوقف امام الاتيان بالكبائر لانها افعال عامة يقوم بها الفرد فى المجتمع وتدخل تحت طائلة القانون .

(١) هذا هو موقف الاشاعرة : باب فى الاسماء والاحكام . فصل فى معنى الايمان ، الارشاد ص ٣٦٩ ، اعلم ان غرضنا فى هذا الفصل يستدعى تقديم ذكر حقيقة الايمان . وهذا مما اختلفت فيه مذاهب الاسلاميين . والكلام فى هذا الفصل يتعلق بالتسميات ولبابه الوعيد والخلود ، الارشاد ص ٣٩٨ ، القسم الثالث فى الاسماء والاحكام ، المحصل ص ١٧٤ (الثامن من النبوة) فى الاسماء الشرعية الطوالع ص ٢٢٨ ، فى الاسماء والاحكام ، المواظف ص ٣٨٤ — ٣٩٥ .

(٢) هذا هو موقف المعتزلة . ويشرح القاضى عبد الجبار المنزلة بين المنزلتين بقوله ان الاصل فى ذلك ان هذه العبارة تستعمل فى شىء بين شئين ، بنجذب كل واحد منهما بشبه هذا فى اصل اللغة . واما فى اصطلاح المتكلمين فهو العلم بان لصاحب الكبرة اسم بين الاسمين وحكم بين الحكيم . وهذه المسألة تلقب بمسألة الاسماء والاحكام ، الشرح ص ٦٩٧ . ص ١٣٧ — ١٣٨ .

— ٧ —

وقد يشار الى مسألة النظر والعمل كجزء من المقدمات العامة في علم أصول الدين ، فيما يجب على المكلف الايمان به مثل فظرية العلم ونظرية التكليف وكأنها مدخل وليست موضوعا نظريا مستقلا (٣) ، وإن كانها مقدمات نظرية خالصة ، مقدمات في مفاهيم العلم . وقد ظهر أيضا في الشروح المتأخرة عندما انهار بناء العلم وتحول الى منظومة عقلانية نثرا أو شعرا وبالتالي ضاع موضوع النظر والعمل من المستوى البرهاني الى المقدمة الخطابية العامة وكأنه مبحث فقهي أو حشوي . وقد تبدو مسألة النظر والعمل في نهاية العقائد المتأخرة كمقدمة للاختلافات التي ينتهي بها التوحيد كنوع من الخطابة العامة في الدين بعد انهيار البناء العقلي للعلم (٤) . وقبل أن توضع كخواتم خطابية للعلم تظهر احانا كملحق لموضوعاته الاخير كالعماد والنبوة . فتدخل في مسألة الوجود والوعيد باعتبارها تتحدث عن الايمان والكفر والفسوق والمعصية من خلال قانون الاستحقاق (٥) . كما قد تظهر في باب النبوات في آخر مرحلة من مراحل النبوة (٦) . لذلك ارتبطت بموضوعات الوعد والوعيد وإن على مستوى الدنيا وليس تطبيقا للاستحقاق في الآخرة . وقد يضطرب

(٣) الجوهرة ، ص ٣٨ — ٤٦ ، الوسيلة ص ١٤ — ١٦ . المحققون ص ٥ — ٦ ، مبحث الايمان والاسلام وما يتعلق بهما . الايمان والاسلام باعتبار متعلق مفاهيميها وهو ما علم من الدين ضرورة من مباحثات علم الكلام كما يعلم من قوله فيها يأتي . ومن المعلوم ضرورة جدد ذكرهما المتكلمون في علم الكلام . لكن اختلفوا في وضعهما : فأخرهما قوم من الالهيات والنبوات والسمعيات وقدمها آخرون لاحتياج الخائفين في ملائمة المباحث اليها . التحفة ص ٣٨ ، ولما كان الايمان والاسلام باعتبار مضافي مفاهيميها ، وهو ما يجب الايمان به من مباحث علم الكلام ، ذكرهما مقدما . الايمان لاصلاته لتعلقه بالقلب وتبعية الاسلام له لتعلقه بالجوارح ، الاتحاف ص ٤٥ .

(٤) الخريدة ، ص ٦٧ .

(٥) المعالم ، الغاية ، الوسيلة .

(٦) النهاية ص ٤٧٠ — ٤٤٨ ؟

مكانها ويتردد بين الموضوعات السمعية بعد المعاد والوعد والوعيد وقبل النبوة والامامة مما يدل على بداية اهتزازها في بناء العلم (٧) .

وقد تغيب مسألة النظر والعمل من بعض المؤلفات الكلامية ورسائل التوحيد نظرا لعدم ظهور الجانب الالهي فيها . ولا تظهر الا بمقدار ظهورها كجزء من التوحيد في الإرادة المطلقة ومن ثم تلحق بمسألة الجبر في الافعال على أساس أنها تتناول الايمان والكفر والفسوق أى موضوع الافعال (٨) . وقد تغيب مسألة النظر والعمل بناتا من العقائد المتأخرة بعدما طغت الالهيات على باقى الموضوعات ، وبعدما أصبحت كل المسائل ما عدا التوحيد جزء من التوحيد . ولا تظهر الا كقضية في نهاية العقائد بعد الوعد والوعد والمعاد والنبوة والامامة في تحديد معنى الكفر ومن هم الكافرون لتحديد علاقاتهم الاجتماعية بسائر المؤمنين في الامة . وهو الجانب التاريخي الذى فيه تحول موضوع الفرق الى ملحق للامامة أو ذيل لها فيما يجب تكفيره من الفرق (٩) . وتغيب المسألة كلية وكأنها لا تدخل في علم التوحيد خاصة في كتب العقائد المتأخرة والمتوسطة في عصر بناء العلم (١٠) . كما تختفى من العقائد المتأخرة (١١) . والعجيب أن تغيب عن بعض الحركات الاسلالية الحديثة (١٢) .

وبالرغم من هذا الغياب للموضوع الا أن له أهمية قصوى لأنه

(٧) النسفية ، ص ١٢٤ — ١٣٢ .

(٨) هذا هو موقف الرازى في المسائل الخمسين .

(٩) العضدية د ، ص ٢٨٥ — ٢٩٣

(١٠) هذا هو الحال في « اللحم » ، « الأساس » ، « التحقيق » ، الانتصار ، « المحيط » ، « المغنى » .

(١١) « أم البراهين » ، « الجامع » .

(١٢) « رسالة التوحيد » ، « عقيدة » الدردير .

موضوع عملى يمس الحياة اليومية للجماعة ، وعلى أساسه تتحدد العلاقات الاجتماعية (١٣) . بل انه هو الموضوع الاول من حيث النشأة ، موضوع مرتكب الكبيرة وحكمه بين المؤمن والكافر . دارت حوله اهم الفرق الكلامية بين طرفى نقىض كحل وسط بين الاثنين (١٤) . وينحصر بموضوع التوحيد ، بالذات والصفات . فكلاهما يصاغان بالطريقة نفسها لتصوير العلاقة بين الطرفين ، الذات والصفات او الايمان والعمل ، علاقة زيادة أو مساواة ، والاختلاف فى تصور هذه العلاقة بين اهل العدل واهل الرحمة .

وقضية النظر والعمل قضية انسانية خالصة تتناول موضوع العمل والسلوك طبقا للتصورات والدوافع وحسب البواعث والغايات . وهى ابعد الموضوعات عن الجوانب الالهية . لذلك تكون قسمة الايمان الى قديم ومحدث قسمة فى البداية تجعل الموضوع يتناول الايمان المحدث أى ايمان الانسان وليس الايمان القديم (١٥) . صحيح أن المؤمن احد

(١٣) من ضمن اصول اركان الدين عند جمهور اهل السنة : ١٣ — فى احكام الايمان والاسلام فى الجملة ١٤ — فى معرفة احكام الاولياء ومراتب الائمة الاتقياء . ١٥ — فى معرفة احكام الاعداء من الكفر واهل الاهواء ، الفرق ص ٣٢٣ .

(١٤) تغلب هذه الموضوعات على فرق الخوارج والمرجئة وخاصة المرجئة . فاما المرجئة فعمدتهم التى يتمسكون بها الكلام فى الايمان والكفر ما هما والتسمية بهما والوعيد واختلفوا فيما عدا ذلك كما اختلف غيرهم . واما المعتزلة فعمدتهم التى يتمسكون بها فى التوحيد ، وما يوصف به الله . ثم يزيد بعضهم الكلام فى القدر والتسمية بالفسق أو الايمان والوعيد . واما الخوارج فعمدة مذهبهم الكلام فى الايمان والكفر ما هما والتسمية بهما والوعيد ، الفصل د ٢ ص ١٠٧ ، الخوارج والمرجئة والوعيدية ، فالمرجئة صنف تكلموا فى الايمان والعمل ، والوعيدية داخلية فى الخوارج وهم القائلون بتكفير صاحب الكبيرة وتخليده فى النار ، الملل د ٢ ص ٢٢ .

(١٥) الايمان على ضربين : ايمان قديم وايمان محدث ، فالقديم ايمان الحق لانه سمي نفسه مؤمنا ، وايمانه تصديق لنفسه وتصديقه لانبيائه بكلامه ، وكلامه قديم ، صفة من صفات ذاته . والايمان المحدث ايمان الخلق ، وصفة للعبد مخلوقة ، الانصاف ص ٥٤ — ٥٥ ، الايمان

أسماء الذات إلا أن الإيمان هو هذه الطاقة الانسانية الخالصة وتعدّيات الانسان لنفسه وللعالم ، دوائع سلوكه وبواعثها . فإذا كان التوحيد محوره الله والعمل محوره الانسان فإن الوعد والوعد والتقاء بين المحورين ، والإيمان والعمل هما الجانب الدنيوي في موضوع الوعد والوعد . فطالما يتعلق الإيمان بالنظر والعمل والتصديق والاقترار وكلها أبعاد للشعور الانساني فإن المشكلة تكون انسانية في جوهرها .

٢ — أبعاد الشعور .

ويمكن تحليل مسألة الإيمان والعمل بتحليل جوانب الشعور الثلاثة : صورته ومضمونه وموضوعيته (١٦) . فصورة الشعور تظهر في الوحدة أو الاختلاف بين أبعاد الشعور الأربعة : الفكر والقول والوجدان والعمل . بينها يظهر مضمون الشعور في الفكر المتمثل الذي يتحول الى قول وعمل في مضمون التصديق (الله ، والكتب ، والرسائل ، واليوم الآخر ...) (١٧) . وأخيراً يتوضع الشعور عندما يتحول الإيمان من طاقة في الشعور الى نظام مثالي للعالم .

فعندما يصبح الإيمان موضوعاً للشعور تظهر له أبعاد أربعة : الفكر والقول والوجدان والعمل (١٨) . يظهر الإيمان من خلال هذه

مخلوق لأنه أما التصديق بالجنان أو مع الاقرار باللسان وكل منهما مخلوق وما يقال عن أنه قديم باعتبار الهداية خروج عن حقيقة الإيمان على أن الهداية حادثة أن التفت للقضاء الأزلي صح ، التحفة ص ٤٢ .

(١٦) أنظر تحليلنا لهذه الجوانب الثلاثة في رسالتنا

Les Méthodes d'Exégèse

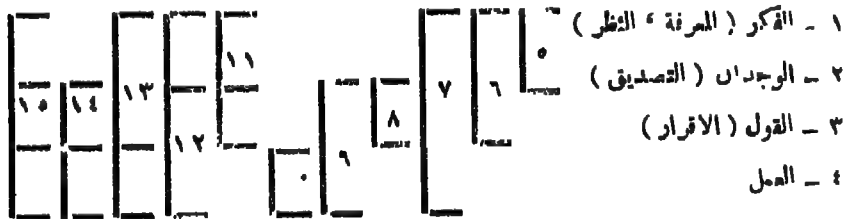
(١٧) أنظر الفصل التاسع ، تطور الوحي (النبوة) عاشرًا ، مضمون الرسالة ١ — المضمون النظري .

(١٨) وتظهر هذه الأبعاد الأربعة في الحديث المشهور « من رأى

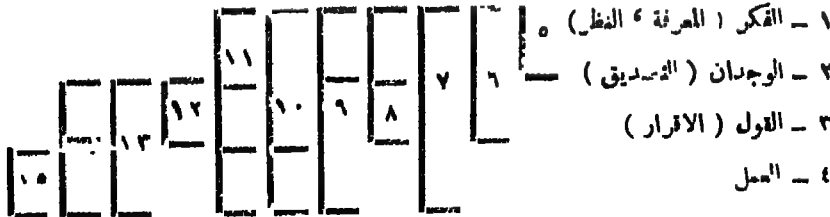
الابعاد اما في واحد منها او في اثنين او في ثلاث او في جميعها . فالفكر هو ما يسميه القدماء المعرفة او النظر او الاستدلال . والقول هو الاقرار او الشهادة . والوجدان هو التصديق بالقلب او التحول ، والعمل لفظ قديم ومعاصر على السواء . كان الخلاف القديم بين النظر اى الايمان والعمل في قضية مرتكب الكبيرة . وكان النظر او الايمان يشمل الاقرار والتصديق اى القول والوجدان . هناك اذن اربعة موضوعات واحدى عشر علاقة ممكنة ، ستة منها ثنائية ، واربعة منها ثلاثية ، وواحدة منها رباعية (١٩) . ولما كان يمكن اعتبار المعرفة والوجدان بعدا واحدا ، فالمعرفة نظير والوجدان تصديق ، كلاهما نظر اما عقلى او قلبى ، استدلالى او وجدانى تكون ابعاد الشعور ثلاثة : المعرفة او النظر ، والقول او الاقرار ثم العمل . وتتكون المعرفة حينئذ هى معرفة الشعور

منكم منكرا فليغيره بيده . فان لم يستطع فبلسانه ، فان لم يستطع فبقلبه ، وهذا اضعف الايمان » . الرؤية هنا هى المعرفة او الفكر او النظر . يتلوها العمل المباشر . فان صعب يتلوها العمل باللسان وهو القول . فان صعب يتلوها العمل بالقلب وهو الاعتقاد او التصديق او الوجدان .

(١٩) تكون الاحتمالات الخمس عشرة كالاتى ابتداء من الثانى فالثلاثى فالرباعى :



وابتداء من العلاقات
الاقرار ثم العمل كالاتى



وعلى هذا النحو تكون الاحتمالات سبعة ، ثلاثة فردية . المعرفة والقول والعمل ، وثلاثة ثنائية ، المعرفة والقول ، المعرفة والعمل ، والقول والعمل . وواحدة ثلاثية ، المعرفة والقول والعمل (٢٠) . وان كان الفكر هو النظر ، والنظر اساس العمل الا ان الفكر عندما يتمثل يصبح وجدانا وعندما يعبر عن نفسه يصبح قولاً ، وعندما يتحول الى عمل يصبح فعلاً فهو طاقة واحدة تظهر في مخارج متعددة . ويظهر ذلك منذ البداية في محاولات تحديد حقيقة الايمان والكفر وتفاوت كل التعريفات بين هذه الابعاد : المعرفة التي تشمل النظر والتصديق ، والاقرار ، والعمل . فالايमान معرفة تقوم بالله وما جاءت به الرسل والكفر جهل به . كما انه التصديق بالقلب ، فالايمان لغة هو التصديق ، التصديق بالرسول فيها علم مجيئه ضرورة وتفصيلاً (٢١) . وهو ايضا كلمتا الشهادة او التصديق مع الكلمتين . وهو ثالثا اعمال الجوارح اما الطاعات فرضاً ونفلاً او الطاعات المفروضة دون النوافل (٢٢) . الايمان اما فعل القلب فقط وهو المعرفة او التصديق واما فعل الجوارح فقط . وهو اما باللسان وهو الكلمتان او غيره وهو العمل بالطاعات . وهو اما فعل القلب والجوارح معاً ، والجارحة اما باللسان او الجوارح .

(٢٠) الاحتمالات السبعة هي :

- | | |
|-------------------------|-------------------------|
| [٧] [٦] [٥] [٤] | ١ — المعرفة (النظر) |
| | ٢ — القول (الاقرار) . |
| | ٣ — العمل . |

(٢١) الايمان معرفة تعريف جهم . وهو تصديق ، رأى القاضي والاستاذ والصالحى وابن الراوندى واكثر الائمة ، مقالات ج ١ ص ٢٠٥ .

(٢٢) الايمان كتصديق مع الكلمتين هو موقف أبى حنيفة وكاعمال الجوارح رأى الخوارج والعلاف والقاضي عبد الجبار ، والطاعات المفروضة دون النوافل هو رأى الجبائى وابنه واكثر المعتزلة البصرية ، مقالات ج ١ ص ٢٠٥ .

فالايمان نظر ، معرفة وتصديق او عمل باللسان او بالجوارح . الايمان
اذن هو مجموع هذه الابعاد الثلاثة : تصديق بالجنان ، واقرار باللسان ،
وعمل بالاركان (٢٣) . وتعرف ابعاد الشعور بتحليل العقل . وقد تعرف
ايضا بالنص . فالاسلام هو القول والايمان هو القول المضاف الى
المعرفة والوجدان ، والاحسان هو العمل المضاف الى القول والمعرفة
والوجدان (٢٤) . وقد تكون هناك قسمة اكمل للشعور بناء على الكيف
والكم والجهة والاضافة . فالشعور الكيفي هو الذى له ابعاده الاربعة :
المعرفة والتصديق والقرار والعمل او الثلاثة اذا ما ضم التصديق الى

(٢٣) هذا هو موقف اهل السلف وأصحاب الاثر ، الموافق ٣٨١ —

٣٨٨ .

(٢٤) هذا هو الحديث القدسي المشهور عن التدرج من الاسلام الى
الاحسان . معنى الاسلام والفرق بينه وبين الايمان والاحسان وما المبدأ
والوسط والكمال ، والخبر المعروف في دعوة جبريل حيث جاء على صورة
اعرابي وجلس حتى التصقت ركبته بركبة النبي وقال : يا رسول الله ، ما
الاسلام ؟ فقال : أن تشهد أن لا اله الا الله وأنى رسول الله ، وأن تقيم
الصلاة وتؤتي الزكاة ، وتصوم شهر رمضان ، وتحج البيت أن استطعت
اليه سبيلا . قال صدقت . ثم قال ، ما الايمان ؟ قال أن تؤمن بالله
وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر ، وأن تؤمن بالقدر خيره وشره . قال
صدقت ، ثم قال : ما الاحسان ؟ قال : أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن
تراه فإنه يراك . قال : صدقت . مفترق في التفسير بين
الاسلام والايمان ، اذ الاسلام قد يرد بمعنى الاستسلام
ظاهرا ، ويشترك فيه المؤمن والمنافق « قالت الاعراب
آمنّا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا » ، ففرق بينهما فكان الاسلام بمعنى
التسليم والانقياد ظاهرا موضع الاشتراك فهو المبدأ . ثم اذا كان الاخلاص
معه بأن يصدق بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر ، ويقر عقدا بأن
القدر خيره وشره من الله بمعنى أن ما أصابه لم يكن ليخطاه وما أخطاه
لم يكن ليصيبه كان مؤمنا حقا . ثم اذا جمع بين الاسلام والتصديق ، وقرن
المجاهدة وصار فيه شهادة فهو الكمال . فكان الاسلام مبدأ ، والايمان
وسطا ، والاحسان كمالا . وعلى هذا شمل لفظ المسلمين الناجي والهاك .
وقد يرد الاسلام وقرينه الاحسان « بلى من أسلم وجهه لله وهو محسن » ،
« ورضيت لكم الاسلام ديناً » ، « ان الدين عند الله الاسلام » ، « اذ قال
له ربه أسلم قال أسلمت لرب العالمين » ، « فلا تموتن الا وأنتم مسلمون » .
وعلى هذا خص الاسلام بالفرقة الناجية ، الملل ج ١ ص ٥٩ — ٦١ ،
الاتصاف ص ٥٩ — ٦٠ .

المعرفة في النظر . والشعور الكمي هو الذي يزيد وينقص لاحتماء
مسألة : هل يزيد الايمان وينقص ؟ أما الشعور كجهة فهو مضمون
الايمان الذي عرض من قبل في المضمون النظري للرسالة (٢٥) . أما الشعور
كإضافة فهو ما تناوله الحكماء من حيث تسمية الايمان الى ايمان العوام
وايمان الخواص .

ثانيا : النظر .

لما كان النظر أساس العمل فكلاهما جانبان لشيء واحد . كان تحديد
الايمان أولا بالنظر . النظر عمل لم يتحقق بعد ، والعمل نظر قد
تحقق وأصبح فكرا واقعا . ولكن يظل النظر هو الأساس والبداية
وليس العمل والا كان العمل أهوج عشوائيا اندفاعيا بلا أساس .
العمل في حاجة الى أساس أولى هو النظر . والتوحيد بلا نظر لا يكون
معرفة . والايمان ليس موقفا وجدانيا خالصا لان الوجدان يتأسس نظريا
في الفكر والا كان انفعالا أهوج أو هوى أعمى . المعرفة ضرورية .
والدليل على صدق النبي واجب ولو قام به واحد فقط . فلا نبوة بلا
دليل ، ولا وحى بلا برهان . المعرفة سابقة على التصديق كسبق النظر
على العمل . الايمان اذن هو الايمان العقل أو هو باختصار النظر (٢٦) .

(٢٥) الفصل التاسع ، تطور الوحي (النبوة) ، عاشر : مضمون
الرسالة ، ١ - الموضوعات النظرية .

(٢٦) اختلفت المرجئة في الاعتقاد بالتوحيد بغير نظر ، هل يكون
علما وايمانا أم لا ؟ أثبتته البعض ونفاه البعض الآخر ، مقالات ج ١
ص ٢٠٧ ، وعند الصالحية من المرجئة الايمان هو المعرفة بالله فقط والكفر
هو الجهل به فقط ، والصلاة ليست عبادة الله ، والقول بأن الله ثالث
ثلاثة ليس كفرا ولكنه لا يظهر الا من كافر ، الفرق ص ٢٠٧ ، ويخرج
أبو الحسين الصالحى الصلاة من العبادة لان العبادة هي الايمان بالله أى
معرفته . فالايمان هو المعرفة بالله فقط ، والكفر هو الجهل به فقط ...
من جدد الرسول لا يكون مؤمنا لان الجهل بذلك محال . وقد قال الرسول
من لا يؤمن بى فليس مؤمنا بالله . والصلاة والزكاة والصيام والحج طاعات

ومن ثم تكون مشكلة الايمان والعمل هي المشكلة التقليدية المعروفة في تاريخ الفكر باسم النظر والعمل (٢٧) . فالايان يحتوى على تـمـر

=
وليس بعبادة الله ، وانه لا عبادة الا الايمان به ، وهو معرفة ، الفرق ص ٢٠٧ ، الايمان هو المعرفة بالله على الاطلاق ، وهو ان للعالم صانعا فقط ، والكفر هو الجهل به على الاطلاق ، معرفة الله هي المحبة والخضوع له ، الملل ج ٢ ص ٦٦ ، الكفر يكون بالقلب وبغير القلب ، الكفر جهل . فالبغض لله والاستكبار عليه كفر ، والاستخفاف بالله وبرسله كفر ، وقاتل الرسول ولاطمه لم يكفر من اجل القتل والطمه بل من اجل الاستخفاف ، وكذلك تارك الصلاة مستخفا لتركها يكفر بالاستحلال لتركها لا لتركها ، مقالات ج ١ ص ١٩٨ وهو ايضا موقف جهنم بن صفوان . فالايان والكفر لديه في القلب دون الجوارح . الكفر خصلة واحدة في القلب ، مقالات ج ١ ص ٢٠٥ - ٢٠٦ ، الكفر هو الجهل بالله فقط ، ولا يكفر بالله الا الجاهل به ، مقالات ج ١ ص ٢١٣ ، الايمان معرفة بالله ورسله وما جاء من عند الله ومحبة الله والتعظيم لهما والخوف منهما . اما العمل بالجوارح فغير ايمان ، شرح التفتازانى ص ١٣٩ . ١٣٠ ، مقالات ج ١ ص ١٩٧ ، الانسان اذا اتى بالمعرفة ثم جحد بلسانه فانه لا يكفر بجحده ، مقالات ج ١ ص ١٩٨ ، الكفر فقط هو الجهل بالله ، وقول الانسان ان الله ثالث ثلاثة لا يكفر ، ولكنه لا يظهر الا من كافر . والصلاة ليست عبادة الله ، وانه لا عبادة الا الايمان وهو معرفته ، مقالات ج ١ ص ١٩٨ ، ص ٣١٢ ، الفرق ص ٢١١ ، الكفر خصلة واحدة بالقلب وهو الجهل ، مقالات ج ١ ص ٢٠٥ ، الاصول ص ٢٤٩ ، الايمان معرفة الله بالقلب فقط وان اظهر اليهودية والنصرانية وسائر انواع الكفر بلسانه ، الفصل ج ٣ ص ١٣٧ وهو ايضا راي المعلوماتية والمجهولية من الحازمية (العجاردة الخوارج) . فقد خالفت المعلوماتية سلفها في شيئين : احدهما دعواها ان من لم يعرف الله بجميع اسمائه فهو جاهل به والجاهل به كافر . والمجهولية يزيدون من عرف الله ببعض اسمائه فقد عرفه واكفروا المعلوماتية ، الفرق ص ٩٧ ، وقد كانا في الاصل حازمية ثم انفصلا بعد ذلك ، الملل ج ١ ص ٥١ - ٥٢ ، اعتقادات ص ٥١ ، الاصول ص ٢٦٩ ، الفرق ص ١٢٦ ، وهو ايضا راي محمد بن كرام والاشعرى في احد اقواله ، الملل ج ٢ ص ١٠٦ ، الفصل ج ٣ ص ١٣٧ ، وعند بعض القدرية الايمان هو المعرفة ، شرح ص ١٧٣ التفتازانى ص ١٢٩ - ١٣٠ ، وعند الإباضية لا يرسل الله نبيا الا اذا نصب عليه دليلا لا بد ان يدل عليه ، مقالات ج ١ وعند الشيعة الايمان هو المعرفة . الدر ص ١٦٠ .

للعالم ، ويعطى الأساس النظرى الذى يقوم عليه السمل . الايمان ان شئنا بلغة العصر هو الايديولوجية التى تمارس ونحنقق فى صورة عمل . الايمان ليس مجرد تقبل عاطفى انفعالى ، وليس قرارا غرديا او فعل ارادة بل هو موقف نظرى متكامل ، موقف واع سكن البرهنة على صحته وعلى خطأ نقيضه .

والنظر اما ان يكون ضرورة او اكسبا . بداهة او استدلالا ، حدسا ام برهانا . يمكن اذن تحويل الايمان الى نظر باحد هذين الطريقتين . وبالنسبة للمعرفة التى تجعل النص فى قلبها فان الحدس هو الاستخراج من النص . الوضوح فى النص والبرهان مستخرج من قنسا المعقول . ومع ذلك يظل السؤال الاول قائما فى نظرية العلم وهو : هل المعرفة الضرورية معرفة عقلية ام انها المعرفة الواضحة بذاتها ؟ واذا كان النقل خاضعا للتأويل ومبادئ اللغة ولاسباب النزول نفل المعرفة العقلية الواضحة بذاتها هى الأساس . والعجيب ان يأتى انبات الايمان كنظر من اثبات النقل أساسا للعقل مما يدل على ان الهدف ليس دفاعا عن النظر اى العقل بل اخراج للتصديق والاقرار والعمل من الايمان ! والعجيب ان تكون المعرفة ايمانية خالصة وليست معرفة عقلية ! المعرفة الايمانية لفظ آخر للايمان وكأن العقل لا يدخل كجزء من التصديق بالرسول كحزء من الايمان ! (٢٨) .

(٢٨) هذا هو موقف الاشاعرة بوجه عام والمرجئة بوجه خاص . فبضمون الايمان عند أبى شمر من المرجئة ما جاء من عند الله منصوصا عليه او مستخرجا بالعقول مما فيه اثبات عدل الله ونفى التشبيه والتوحيد . وعند غيلان وانصاره الايمان معرفة ثابتة بالله تقوم على النظر والاستدلال لان المعرفة الاولى اضطرار لا تدخل فى الايمان ، مقالات ج ١ ص ٢٠٧ ، ص ٢٠ - ٢٠١ ، وهو ايضا موقف محمد بن شبيب والشمرية . فالمعرفة الاولى الضرورية لا خلاف عليها والاستدلالية ما عليها خلاف . وعند الغسانية اصحاب غسان الكوفى الايمان هو المعرفة بالله ورسوله وبما جاء من عندهما اجمالا ، المواقف ص ٢٧ ، وعند الجاحظ لا يجوز ان يبلغ احد فلا يعرف الله . والكافر اما معاند او عارف قد استغرقه حب

ولما كان النظر هو أساس العمل كان من الضروري أن يناسس النظر على أسس يقينية . ولا يمكن أن يتم ذلك الا بالشك في النظر السابق حتى يتأسس النظر الجديد على يقين . الشك نظر في النظر ، ونقد للموروث النظري وتأسيس لليقين النظري . بل ان الشك قد يكون أول الواجبات قبل النظر ، فالشك هو الطريق الى النظر . ليس الشك شكاً في اليقين بل هو تأسيس له . ولا يوجد يقين نظري مسبق قبل الشك كبداية للنظر والا فان هذا اليقين الاول لا يكون موقفاً نظرياً . كل يقين يحتاج الى تأسيس نظري (٢٩) . ولما كانت الحجة النظرية عقلية ونقلية وكان النقل لا يستقل عن العقل بل يعتمد عليه ظهرت ضرورة التأويل . وبالتالي لا يمكن تكفير أحد من المتأولين ما دامت الغاية هي المعرفة الاستدلالية وليست اخراج العمل من الحساب حرصاً على الوحدة النظرية للامة وان تضارب سلوكها . وان تحريم التأويل لهو

مذهبه ، الفرق ص ١٧٥ — ١٧٦ ، وعند اصحاب أبي نوبان من المرجئة الايمان هو الاقرار بالله وبرسله . ولما كان لا يجوز في العقل الا أن يفعل وما كان جائزاً في العقل الا يفعله فليس جزءاً من الايمان ، مقالات ج ١ ص ١٩٩ .

(٢٩) تشنع المرجئة على الاشعرية بانهم قالوا ان النظر في دلائل الاسلام فرض ، وأنه لا يكون مسلماً حتى ينظر فيها ، وان من شرط النظر فيها أن يكون ولا بد شاكاً في الله وفي صحة النبوة ، ولا يصح النظر في دلائل النبوة ودلائل التوحيد لمن يعتقد صحتها . ويدافع ابن حزم عن الاشعرية وكان الشك تهمة في ذلك . أن الشك أول الواجبات قبل النظر عند الجبائي ، الفصل ج ٥ ص ٥٩ ، ويكفر معتزلة بغداد معتزلة البصرة . فالقول في الشك ، والشاك في الشاك . من شك في كافر فهو كافر لان الشاك في الكفر لا ايمان له . زاد معتزلة بغداد على معتزلة البصرة أن الشاك في الشاك ، والشاك في الشاك الى الابد كلهم كفار ، وبسبيلهم الشاك الاول ، التنبيه ص ٤٠ — ٤١ ، انظر أيضاً الفصل الثالث ، نظرية العلم ، سادساً ، وجوب النظر ، ٣ — أول الواجبات .

م ٢ الايمان والعمل — الامامة

أداة لتكفير الخعوص ، تحريبه على الغير وتحليله للنفس (١٣٠) .

ان التأويل عن حسن نية أو عن خطأ غير مقصود له أجران . إما التأويل عن سوء نية أو بخطأ مقصود ففسق . والمتأول معذور إذا كان من داخل الأمة وليس من خارجها ، يعمل لحالها وليس ضدها (٣١) . الخطأ بالجهل اذن مقبول ما دام الأساس هو المعرفة سواء أكانت عقلية أم عقلية ، نفسية أم بدائية ، تعتمد على بداهة النص أم على حجة العقل (٣٢) . ولا يكفر من لم تبلغه الرسالة أو من نقل اليه قول آخر مع خطأ في النقل لان شرط المعرفة لم يتحقق وهو الاعلان عنها وتبليغها ثم نقلها نقلاً صحيحاً متواتراً . ولا يمنع ذلك من إمكانية وصول العقل

(٣٠) لا تكفر أكثر المرجئة أحداً من المتأولين إلا من أجمعت الأمة على اكفاره ، مقالات ج ١ ص ٢٠٧ ، أما شبر فإنه يكفر من رد قوله وقول أصحابه في القدر والتوحيد ويكفر الشاك في الشاك ، مقالات ج ١ ص ٢١٣ ، وما حكاه زرقان من المرجئة في أنها لا تكفر المتأول خطأ لان الأكثر يقولون كل معصية كفر ويفسقون الخوارج بسفكهم الدماء وسببهم النساء . وأخذ الاموال . وقال أكثر المرجئة كل مرتكب بتأويل أو بغير تأويل فهو فاسق .

(٣١) وهو في العادة موقف الفقهاء مثل ابن حزم . فمن تأول من أجل الاسلام فأخطأ دون أن تقام عليه الحجة أو يتبين له الحق فهو معذور مأجور أجراً واحداً ، وان كان مصيباً فله أجران والا فهو فاسق . . . عدم عذر تأويل اليهود والنصارى ، الفضل ج ١ ص ٢١ — ٢٥ .

(٣٢) عذر أهل الخطأ في الاجتهادات بالجهالات ، الفرق ص ٨٨ — ٨٩ ، عذر الاطرافية الخوارج أصحاب الاطفال في ترك ما لم يعرفوه من الشريعة إذا اتوا بما يعرف لزومه عن طريق العقل ، وأثبتوا واجبات عقلية مثل القدريّة ، المثل ج ٢ ص ٤٧ ، أما النجيدات الخوارج اتباع نجدة بن عامر الحنفي فقد أعذر أهل الخطأ بالجهالات . فالدين أمران : أحدهما معرفة الله تعالى ومعرفة رسله وتحريم دماء المسلمين وغصب أموالهم ، والاقرار بما جاء من عند الله جملة ، فهذا واجب معرفته على كل مكلف . وما سواه فالناس معذورون بجهالته حتى تقوم عليهم الحجة في الحلال والحرام . فمن استحل باجتهاده شيئاً محرماً فهو معذور . ومن خاف العذاب على المجتهد قبل قيام الحجة عليه فهو كافر ، الفرق ص ٨٨ — ٨٩ ، ص ١١٨

البشرى الى حقائق التوحيد والعدل دون ما حاجة الى نقل واتفاق الناس على تصوراتها العقلية الخاصة بلا تجسيم أو تشبيه (٣٣) .

١ - هل هناك كفر نظري ؟

إذا كان الايمان هو المعرفة النظرية فهل هناك كفر نظري ؟ هل المعرفة النظرية المجردة بقياس للايمان والكفر ؟ ان جعل حقائق الايمان نظرية صرفة مستقلة بذاتها عن العمل والسلوك هو تحويل للمعرفة الى غاية ، والطريق الى هدف ، وقلب البداية الى النهاية . بل ان المعائد في الحقائق النظرية الصرفة المنكر لها دون ان يؤثر ذلك في سلوكه فانه يصبح شاكاً أو لا أدرياً أو نافياً على مستوى التخلي فحسب دون ان يؤثر ذلك على سلوكه العملى ووضع الاجتبابى . الكفر حقيقة ولكنه ليس بحق عملى ، وهناك فرق بين الحقيقة والحق (٣٤) .

(٣٣) عند ابن حزم كل من كان على غير الاسلام وبلغه الاسلام فهو كافر . ولا يكفر أحد حتى يبلغه أمر النبى . وأما من كفر الناس بما تؤول اليه اقوالهم فخطأ لانه كذب على الخصم وتقويل له ، انفسا ، ج ٤ ص ٢٤ - ٢٥ .

(٣٤) هذا هو سؤال : فى أن المخالف من اهل القبلة هل يكفر أم لا ؟ عند الجمهور لا يكفر أحد من اهل القبلة . فالمسائل التى اختلف فيها اهل القبلة من كون الله عالم بعلم أو موجد لفعل العبد أو غير متميز ولا فى جهة ونحوها لم يبحث النبى عن اعتقاد من حكم باسلامه فيها ولا المحاسبة ولا التابعون . فعلم ان الخطأ فيها ليس قدحا فى حقيقة الاسلام ، المواقف ص ٣٩٢ ، لا تكفر أحدا ممن صلى بصلاتنا ، وتوجه لقبلتنا ، ومسجدنا وأذعن بما علم بالضرورة من ملتنا ، القول ص ١٤ - ١٥ ، أما عند النظام فالجاهل بأحكام الدين كافر والمتعمد للخلاف بلا حجة منافق كافر أو فاسق فاجر ، وكلاهما من اهل النار خلودا ، الفرق ص ٣١٩ ، أما عند الجاحظ فالخلق صنفان ، عالم بالتوحيد وجاهل به . الجاهل معذور ، والعالم مخجوج . من انتحل دين الاسلام فان اعتقد أن الله ليس بجسم ولا صورة وهو عدل ثم أقر بذلك فهو مسلم . وان عرف ذلك ثم جده ودان بالتشبيه والجبر فهو مشرك . وان لم ينظر فى شيء واعتقد أن الله ربه وأن محمدا نبيه فهو مؤمن ، الملل ج ١ ص ١١٢ - ١١٣ ، أما الاسعريه فهي التى تفرق بين الحق والحقيقة . فالكفر حقيقة وليس بحق وهو ما يرفضه ابن حزم ، الفصل ج ٥ ص ٥٠ .

والحقيقة ان الذهن البشرى قادر على الوصول الى حقائق التوحيد والعدل . وهما الاحسان العقليان اللذان يتفق عليهما جمهور العقلاء . اما السمعيات مثل النبوة والاماد والاسماء والاحكام والامامة فهى امور عملية لا يكفر فيها احد . فالنبوة تجد كمالها فى العقل . والمعاد بتحقيق فى الدنيا ، والاسماء والاحكام خصومات سياسية ، والامامة موقف عملى ونضال سياسى (١٣٥) . وقد تحول هذا التكفير النظرى الى عرض لتاريخ الاديان بالنسبة للمقائد النظرية التى يجب تكفيرها بصرف النظر عن اثرها فى الحياة الاجتماعية وكيفية ممارستها العملية ، وكان هناك خطأ نظريا مجردا له مقياس نظرى خالص وذلك مثل القول بالهين أو

(١٣٥) عند جمهور اهل السنة لا يكفر احد من اهل القبلة الا بدليل منفصل ، المعالم ص ١٥٢ — ١٥٣ ، لا يكفر احد من اهل القبلة الا بما فيه نفى الصانع القادر المختار العليم او بما فيه شرك او انكار النبوة او ما جاء به محمد ضرورة او امر جمع عليه قطعا او استحلال المحرمات وغير ذلك . فالقائل به مبدع ، السفدية ج ٢ ص ٢٩١ — ٢٩٣ ، لا يكفر احد ، حاشية المرجانى ج ٢ ص ٢٩٢ ، الخلى ج ٢ ص ٢٩٢ ، الدوانى ج ٢ ص ٢٩٣ ، الدر ص ١٦٨ — ١٦٩ ، بل لا يجوز تكفير المعتزلة فى رأى أبى قاسم الانصارى من نلامذة امام الحرمين لانهم نزهوه عما يشبه الظلم والقبح وما لا يليق بالحكمة . ولا يكفر اهل الجبر لانهم عظموه حتى لا يكون لغيره قدره وتأثير وايجاد ، شرح الدوانى ج ٢ ص ٢٩١ — ٢٩٣ ، لا يجب تكفير القائلين بخاق القرآن ، حاشية المرجانى ج ٢ ص ٢٩٢ ، وعند الاشعرى ليس من جحد الله وانكره مشركا حتى يجعل معه الها غيره . كل جحد بأية جهة كان فهو شرك وكفر ، مقالات ج ١ ص ١٧٢ — ١٧٣ ، وعند ابن حزم من كفر انسانا بنفس مقالته دون أن تقوم عليه حجة يعاند رسول الله ، الفصل ج ٤ ص ١٩ — ٢٠ ، وعنده أيضا عدم تكفير احد من اهل القبلة الا نفى الصانع أو انكار النبوة أو ما علم ما جاء به الرسول ضرورة أو لا جماع عليه كاستحلال المحرمات . وما عدا ذلك فالقائل به مبتدع غير كافر . وهناك خلاف بين الفقهاء فى وضعهم الاجتماعى وهو خارج عن علم اصول الدين وادخل فى علم الفقه ، المواقف ص ١٥٤ ، وعند الحفصية الخوازم بين الشرك والايمان معرفة الله وحدة . فمن عرف الله ثم كفر بما سواه أو عمل بجميع الخبائث فهو كافر برىء من الشرك . ومن جهله فهو المشرك ، مقالات ج ١ ص ١٧٥ ، الفرق ص ١٠٤ — ١٠٥ ، الملل ج ٢ ص ٥٤ — ٥٥ ، الفصل ج ٥ ص ٣٢ ، المواقف ص ٤٢٥ .

ثلاثة أو عبادة الكواكب والاصنام والنار أو القول بالاتحاد والحلول سواء اكانت هذه الاقوال من داخل الحضارة أم من خارجها . قد يحدث انكار نظرى لأمور عملية ويظل الانكار أيضا على مستوى الكفر النظرى ودون أية علاقة ممكنة بين هذا الكفر النظرى والممارسة العملية التى قد تكون اقرب الى العمل الصالح الذى يعبر عن الايمان النظرى ويكون مطابقا له (٣٦) .

والحقيقة أن المهم ليس هو الايمان النظرى والكفر النظرى ولكن مضمون كل منهما ، ايمان بماذا وكفر بماذا ؟ ليست كل معرفة معرفة بشيء ؟ واذا كان مضمون المعرفة اما العقلية او السمعيات وشملت العقلية اصلى التوحيد والعدل ، وضمت السمعيات النبوة والمعاد والاسماء والاحكام والامامة فان الايمان بالرسول اتدخل فى السمعيات . ويمكن الوصول الى اصلى التوحيد والعدل بالعقل دون ما حاجة الى النبوة أى الى الرسل . بل ان الايمان بالسمعيات مثل النبوة انما ناتج عن الايمان بالعقلية ماصلى التوحيد والعدل نظرا لان العلم والكلام من صفات الذات وبالتالي امكانية الوحي الذى هو اتصال للعلم من خلال الكلام . كما ان الايمان النظرى لا يقوم على الترغيب والترهيب أى على الوعد والوعيد بل على النظرة العلمية للواقع وعى رغبة الانسان فى تجاوز الحاضر والتعرف على المستقبل للاعداد له . اما موضوع الاسماء والاحكام وموضوع الامامة فهما مسألتان عمليتان يمكن معرفتهما بتحديد السلوك الاخلاقى للأفراد والنظم السياسية للمجتمعات ، وليس موضوعا للايمان النظرى (٣٧) . وقد لا يتطلب الايمان بالرسول ضرورة التعيين أى

(٣٦) وذلك عند الثنوية والوثنية وعبدة الكواكب والاصنام والنار والنصارى واليهود والمجوس والمعتلة والمتصوفة الطولية ، الدر ص ١٧٠ - ١٧٣ ، ومثل انكار البراهمة وبعض الملاحدة النبوة وانكار الاركان الخمسة او المعاد الجسماني أو حرمة الخنزير والخمر ، شرح الدوائى ج ١ ص ٢٩١ - ٢٩٣ ، الاقتصاد ص ٨٦ - ٨٨ ، المواقف ص ٣٨٨ - ٣٨٩ .

(٣٧) عند أبى يونس وأبى شمر من المرجئة الايمان هو معرفة الله .

يعين الرأى على تحديد التلخيص فالرسول مجرد حامل الرسالة ،
والرسالة ينتمى تبليغها ونقلها نقلا صحيحا متواترا . لا يوجد تكفير فى
خطا تعيين هذمات العقائد فى التاريخ . فالنفس ديق لا يعنى تطابق
العقيدة مع الواقع بل دلائل التقدير مع النفس وقدرتها على التأثير فيها
والفاعلية فى السلوك (١٣٨) . وهى العقائد وقناعات داريخية خالصة تكون

فإذا جاءت الرسل ووجب التدقيق بهم . ولكن المعرفة بها جاء من عند الله غير داخلية في الايمان . المواقف ص ٢٧ ، الايمان هو المعرفة بالله والاقترار بها جاء من عنده . وبسرعة العدل اى القول في القدر ما كان من ذلك منسوسا عليه او اخرجنا بالعقول مما فيه اثبات عدل الله ونفى التشبيه والوحيد . مقالات ج ١ ص ١٩٩ ، واصحاب هذا القول وهم المرجئة لا يزعمون ان الايمان بالله ايمان بالرسول وانه لا يؤمن بالله اذا جاء الرسول الا من آمن بالرسول وليس لان ذلك يستحيل ولكن لان الرسول قال : من لا يؤمن بى فليس يؤمن بالله . مقالات ج ١ ص ١٩٨ ، وعند محمد بن زباد الحريري الكوفي من آمن بالله وكذب برسول الله فليس مؤمنا على الإطلاق ولا كافرا . على الإطلاق ولكنه مؤمن كافر معا لانه آمن بالله فهو مؤمن وكافر بالرسول فهو كافر ، الفصل ج ٣ ص ١٢٨ ، وعند الحنفية من عرف الله بكتفه بالنبي فهو كافر وليس بمشرك وان جهل الله او جهده فهو حينئذ مشرك . الفصل ج ٥ ص ٣٢ ، وعند البهيسة الخوارج الناس مشركون بجعل الدين ، مقالات ج ١ ص ١٨١ ، الايمان ان يعلم كل حق من باطل . الملل ج ٢ ص ٤٠ .

(٢٨) من قال أشهد أن محمداً رسول الله ولا أدرى هل هو قرشي أم تميمي أم فارسي ولا هل كان بالحجاز أو بخراسان ، وهل حي أم ميت ، وهل هو هذا الرجل الحاضر أم غيره ، لو كان الجهل نقصاً في الأخبار فلا حرج أما عن عناده فهو « ارتداد » . وقد علمنا أن كثيراً ممن يتعاطى الفتيا في دين الله نعم وكثيراً من السالحين لا يدري كم لموت النبي ولا أين كان ولا في أي بلد كان ومكعبه من كل ذلك إقراره بقلبه ولسانه أن رجلاً اسمه محمداً أرسله الله البنا وبهذا الدين « . وتذذك من قال أن الله جسم أن كان جاهلاً أو متأولاً فهو معذور . فإن قامت عليه الحجة وخالف عناداً فهو كافر مرتد ، الفصل ج ٤ ص ١٧ — ١٨ ، ونفس الشيء أن قال : أنا أدرى أن المسيح الذي بكه غرضي ولكن لا أدرى أهو بالحجاز أم بخراسان أم بالأندلس . وأدري أن الخنزير حرام ولا أدرى هو هذا الموصوف الأقرب أم الذي يحرقه به ؟ الفصل ج ٤ ص ٢٣ ، وقالت طائفة ممن

الاعذار بالجهالة فيها أعذارا في واقعة وليست في عقيدة لا ان العقائد تصورات وبواعث على السلوك وليست وقائع تاريخية يمكن التحقق من صدقها بعلم الآثار . والروايات تثبت صحة الأقوال وليست مسجلة الحوادث أى تطابق الرسول مع الراوى وليس تطابق أقوال الرسول او الراوى مع الواقع .

ليس المهم هو الايمان او الكفر النظريان ولكن مدى تأثير كل منهما في الحياة العملية وتوجيهها سلوك الناس نحو الخير والعدل . فالتوحيد لا يعنى اثبات ذات مشخصة فاعلة خارج العالم والانسان بل يعنى وجود الوعى الخالص داخل الانسان باعتباره ذاتا . ومعرفة أسماء الله ليست مجرد معرفة نظرية صورية خالصة بل هى معرفة بالاسس النظرية للعمل . وليست المعرفة بان للعالم صانعا معرفة نظرية خالصة بل هى معرفة موجهة للسلوك العملى فى نطاق عالم مخلوق يمكن تغييره وبناء نظمه . ان العقائد هى الاسس النظرية للسلوك ، والسلوك هو الممارسات العملية للعقائد . وبالتالي لا يوجد فصل بين النظر والعمل . العقائد دوافع للسلوك ، والسلوك توجيهات للعقائد . والعقائد من عقائد ميتة ؟ ما فائدتها لو آمن بها الانسان دون ان تحدث سلوكا او تغير واقعا ؟ ألم يربط الوعى بالايمان والعمل الصالح فى كل آياته لا بل لن العمل الصالح يغفر الكفر النظرى ، والاصعب يجب الاسهل ويحقويه وماذا عن الايمان النظرى الذى لم يشفع لحاحبه لانه بلا عمل صالح ؟ الا يشجع هذا الايمان النظرى على الفسق والعصيان ، وعنى ان يعثر الانسان مزدوجا ، مؤمنا نظريا ، وفاسقا عملا بشرعية تامة وتبرير للنفس ؟ الا يعطى ذلك شرعية للمعصيان ؟ اليس هذا هو حال الامة اليوم ،

الصفرية : اذا بعث النبى فى ذلك الوقت من ذلك اليوم لزم جميع أهل المشرق والمغرب الايمان به وان لم يعرفوا جميع ما جاء به من الشرائع . فمن مات منهم قبل أن يبلغه شيء من ذلك مات كافرا ، الفصل ج ٥ ص ٣١ - ٣٢ .

ايمان نظرا ، وفسق عملا . باسم الدين وباسم الشرعية التاريخية التي تساندها بعض الامثال العلمية في المساجد ومن خلال اجهزة الاعلام ؟ ان المعاصى لا تقع عن جهل بالله ولكن لعدم تحول المعرفة الى سلوك ، ووجود دوافع في الانسان اقوى من الدوافع النظرية وهى الدوافع الوجدانية والفعلية . المعرفة النظرية احد ابعاد الشعور وليست كل ابعاده . وقد تكون المعاصى مصدرًا للمعرفة بالتجربة للتحقق من صدق المعرفة النظرية وبالتالي تكون الافعال جزءا من المعارف النظرية من حيث المصدر ومن حيث التحقق (٣٩) . ان المعرفة ما هى الا أحد ابعاد الشعور مع التمسك بالصدق والقرار والعمل . وهى لا تعنى بالضرورة الخضوع والاسند . الام والقبول والرضى لان الفكر يتحول الى بناء شعورى يرمى الى تغيير الواقع ، لذلك لم يكن ابلوس مخطئا في الرفض ولم يكن مستكبرا بل كان واعيا نظريا ومحققا لفعل الرفض ولكنه اخطأ في تحليل الموقف . فقد خلط بين الكم والكيف . فالتفاضل في الكم بين النار والطين لا يؤدي بالضرورة الى تفاضل في الكيف . كما انه رفض

(٣٩) عند العبيدية اصحاب عبيد المكبت ما دون الشرك مغفور لا محالة وان السيد اذا مات على التوحيد لم يضره ما اقترب من الآثام واجترح من السيئات ، الملل ج ٢ ص ٦٠ ، وعند المكرمية اصحاب مكرم بن عبد الله العجلى (الثعلبية الخوارج) تارك الصلاة كافر لا من أجل ترك الصلاة ولكن لجهله بالله . فكل الكبائر ناتجة عن جهل بالله . فالمعارف بالله وبأنه المطالع على سره وعلايقته المجازى على طاعته ومعصيته لن يتصور منه الاقدام على المعصية والاعتداء على المخالفة ما لم يغفل عن هذه المعرفة ولا يبالي بالتكليف فيه . وعن هذا قال النبى : « لا يزنى الزانى وهو مؤمن ، ولا يسرق السارق حين يسرق وهو مؤمن » ، الملل ج ٢ ص ٥٠ — ٥١ ، اعتقادات ص ٥٠ — ٥١ مقالات ج ١ ص ١٦٩ ، الفرق ص ١٠٣ ، الفصل ج ٥ ص ٢٢ ، المواظف ص ٢٧٢ ، وعند اليونانية الايمان هو المعرفة بالله والخضوع له والمحبة بالقلب ، والقرار بانه واحد ليس كمثل شئ ما لم تقم عليه حجة الانبياء . فان قامت فالايان والقرار بهم والتصدق لهم ، ولا يضر معها ترك الطاعات ، وكذلك اصحاب بنى هاشم ، مقالات ج ١ ص ١٩٨ ، الكفر عبارة عن انكار ما علم بالضرورة مجيؤه من الرسول ، وبالتالي فلا يكفر احد من اهل القبلة يعلمون الرسول ضرورة او نظرا . المحصل ص ١٧٥ — ١٧٦ .

الاعتراف بأن الانسان سيد الكون وان كل شيء مسخر له . ومع ذلك فان موقف ابليس يدل على شيئين : الاول ، الموقف الواعى وعدم الخضوع ، الرفض نتيجة لاعمال الفكر ، والثانى تحدى الآخر والثقة بالنفس (٤٠) .

ان تعدد المعارف النظرية ممكن ولكن وجدة العمل واجبة . اذ لا يمكن توحيد الاطر النظرية لكل الناس في حين انه يمكن الاتفاق على برنامج عملى موحد . وطالما صالت وجالت الحناجر والامواه وتصارعت العقول في مسائل نظرية خالصة دون ان يؤدى ذلك الى اختلاف في وحدة العمل ، اى اكبر قدر ممكن من الخلاف النظرى واكبر قدر ممكن من الاتفاق العملى . لا يكثر احد في الاطار النظرى وهو التوحيد والمعل اى العقليات ، والاولى لا يحدث ذلك في التسميات التى ليس فيها يقين اصلا . ان التناقض في القول والخلاف في النظر ليس كبرا . فليس لاحد قول الا وله قول مخالف فكلنا راد وكلنا مردود عليه . ليس ذلك وقوعا في تكافؤ الادلة او في النسبية بل هو مراعاة لتعدد الاطر النظرية مع وحدة العمل والسلوك (٤١) . ان التكفير النظرى هو سلاح مشهور باستمرار

(٤٠) كان ابليس عارفا بالله ثم كفر باستكباره على الله ، الملل ج ٢ ص ٥٩ - ٦٠ ، المواقف ص ٢٧ ، ابليس عرف الله وأقر به ولكنه كفر لانه استكبر في حين انه عند الاشاعة لم يعرف الله حقا ، الفصل ج ٥ ص ٤٨ .

(٤١) عند أبى الهذيل من شبه لله بخلقه أو جوره في حكمه أو كذبه في خبره فهو كافر ، مقالات ج ٢ ص ١٥١ - ١٥٢ ، ويشير ابن حزم الى ذلك أيضا بقوله « فالمعتزلة تنسب اليها تجوير الله وتشبيهه بخلقه ونحن ننسب اليهم مثل ذلك سواء بسواء ، ونلزمهم أيضا تعجيز الله وأنهم يزعمون أنهم يخلقون كخلقه ، وأن لا شركاء في الخلق ، وأنهم مستغنون عن الله ، ومن أثبت الصفات يسمى من نفاها باقية لانهم قالوا تعبدون غير الله لان الله له صفات ، وأنتم تعبدون من لا صفة له . ومن نفى الصفات يقول لمن اثبتنا انتم تجعلون مع الله أشياء لم تزل ، وتشركون به وتعبدون غير الله لان الله لا أحد معه ولا شيء معه في الازل ، وأنتم تعبدون شيئا من جملة أشياء لم تزل . وهكذا في كل ما اختلف فيه حتى في الكون والجزء وحتى في مسائل الاحكام والعبادات . فأصحاب القياس يدعون علينا خلاف

في مواجهة الخصوم ، واعتبار أفكار الذات وتصوراتها هي مقياس انكار
وتصورات الآخرين . ويستحيل توحيد التصورات والآراء والمذاهب في
حين انه يمكن توحيد الاهداف . وان أية محاولة للتوحيد النظرى انما
تهدف في الحقيقة الى نواى الامعال ونسيانها واخراجها من دائرة الحساب
او ان شئنا من تحت طائلة العقاب . ولقد اعتبرت الفرقة الناجية
نفسها صاحبة المعارف الحققة وتنتهها ثم حكمت على معارف الآخرين
بالكفر . وتم قياس الايمان طبقا لهذا التقنين في منظومة عقائدية كما
كان الحال في الديانات السابقة وبالتالي ضاعت خصوصية اكتمال الوحي
وختم النبوة وكمال العقل وممارسة الحرية (٤٢) . لقد كان التكفير دائما
سلاحا ضد الخصوم والمخالفين في الراى سواء اكان رايا نظريا في
الاعتقادات او رايا عمليا في العمليات وليس ضد المخالفين في العمل .
وخطوره ذلك هو استقاط العمل من الحساب وهو العنصر الموحد للامة ،
وتوحيد الامة بعد ذلك بالنظر وتكفير مرقها وهو ما يستحيل عملا .
كما انه يصعب التعبير عن المعرفة النظرية الخالصة الا في تصديق او
اقرار او عمل حتى يقتنع بها الناس . ان خطورة التكفير في الاعتقادات
هى ضباغ الوحدة الوطنية وعدم السماح بالخلاف النظرى الخلاق ثم
الاستبداد بالراى . ان التمايز في العمليات وارد وهو مقياس التفاضل

=

الاجماع ، واصحابنا يثبتون عليهم خلاف الاجماع واحداث شرائع لم ياذن
الله بها . وكل فرقة فهى نفتى بها تسميها به الأخرى وتكفر من قال شيئا
من ذلك . فصيح انه لا يكفر أحد الا بنفس قوله ونص معتقده ، ولا ينتفع
أحد بأن يعبر عن معتقده بلفظ يحسن به قبحه لكن المحكوم به مقتضى
قوله بلفظه » ، الفصل ج ٤ ص ١٨ .

(٤٢) هذا ما يفعله اهل السنة بوجه عام والمرجئة بوجه خاص .
« والصحيح عندنا ان امة الاسلام تجمع المقربين بحدوث العالم وتوحيد
صانعه وقدمه وصفاته وعدله وحكمته ، ونفى التشبيه عنه ، ونبوة محمد
ورسالته الى الكافة وبتأييد شريعته ، وبأن كل ما جاء به حق ، وبأن
القرآن منبع أحكام الشريعة ، وان الكعبة هى القبلة التى تجب الصلاة
اليها ، فكل من اقر بذلك كله ولم يشوبه ببدعة تؤدى الى الكفر فهو السنى
الموحد » . الفرق ١٣ .

بين الافراد والجماعات من حيث السبق والتنافس نحو الخير والعدل (٤٣) .
ولبس التكفير في النظريات مجرد حكم نظري بل تنتج عنه مواقف عملية
شرعية (٤٤) . فالتكفير حكم شرعى ينتج عنه مواقف عملية في المجتمع
وبالتالى يدخل في الفقه أكثر منه في التوحيد . كما تحيل مسائل الايمان
والكفر والفسوق والعصيان الى مسائل السياسة اذ انها احكام تطلقها
الجماعة على الأفراد ، سواء كانوا فى السلطة او فى المعارضة لتحديد
سلوكهم وبالتالي لتحديد اوضاعهم الاجتماعية والسياسية . ويستعمل
الرصيد السابق من الاحكام للمقارنة والمثابة ، فالتقديرية مجوس ،

(٤٣) اختلف الناس فيمن يكفر ومن لا يكفر (ا) ذهبت طائفة الى ان
من خالفهم فى شيء من مسائل الاعتقاد أو الفتيا فهو كافر (ب) وذهبت طائفة
أخرى الى انه كافر فى بعض ذلك ، فاسق فى بعضه طبقا لعقولهم وظنونهم
(ج) كافر فى الاعتقادات وليس فى العمليات كافرا ولا فاسقا بل مجتهد
معذور ، ان أخطأ مأجور بنيته (د) مثل السابقة فيمن خالفهم فى العمليات .
أما فى الاعتقادات ان كان الخلاف فى صفات الله فهو كافر وان كان دون
ذلك مأجور ، أجران ان أصاب ، وأجران ان أخطأ ، وهو رأى ابن أبى ليلى
وأبى حنيفة والشافعى وسليمان الثورى وداود بن على ، وقول الصحابة .
فلم يكفر أحد باستثناء من ترك الصلاة أو الزكاة أو الحج أو الصيام أو
شرب الخمر عامدا ، الفصل ج ٤ ص ١٦ ، حجج تكفير الخصوم فى
الاعتقادات ... والحق ان كل من ثبت له عقد الاسلام فانه لا يزول
عنه الا بنفى أو اجماع دون الدعوى والافتراء . لا يكفر من قال لا اله الا الله ،
الفصل ج ٤ ص ١٦ — ١٧ ، اختلاف الصحابة فى الفتيا دون تكفير بعضهم
البعض ، بل أنكر بعضهم القضاء والقدر فى أيامهم فمما اكفرهم أكثر
الصحابة . واختلافهم فى الفتيا والاعتقاد وسفك الدماء كاختلافهم فى تقديم
بيعة على على النظر فى قتلة عثمان ، الفصل ج ٤ ص ٢٣ — ٢٤ .

(٤٤) أصحاب أبى شمر يكفرون من رد قولهم فى القدر والتوحيد
والشاك فى الشاك ، مقالات ج ١ ص ٢١٣ ، ص ٢٠٧ ، تحامل كل فريق
على فريق وكفراه . كل من يكفرنا نكفراه ، المواقف ص ٣٩٢ — ٣٩٥ ،
وكفرت المعتزلة فى أمور : نفى الصفات ، انكار ايجاد فعل الله لفعل
العبد ، خلق القرآن ، انكار ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن ، المعلوم
شيء ، انكارهم الرؤية ، وتكفير المعتزلة الاصحاب فى : انكار كون العبد
فاعلا ، نسبة فعل العبد الى الله ، اثبات الصفات ، قدم القرآن ، تكفير
المجسمة فى عدة أشياء منها : التجسيم ، عبادة غير الله ، تزييه المسيح
عيسى بن مريم . وتكفير الخوارج والروافض فى عدة أمور منها : القدح
فى أكابر الصحابة ، تكفيرهم وتكفير الكل ، المواقف ص ٣٩٢ — ٣٩٥ .

والمشبهة يهود ، والرافضة نصارى . سلاح الانقلاب اذن هو سلاح التكفير . فالخصوم معزلة يعتزلون الجماعة وبالتالي هامشيون ، والثوار خوارج او رافضة ، والمدافعون عن الحق شيعة يتشيعون اى غير محايدين ، اصحاب هوى وانصار طائفة . اما الفرقة الناجية فهم اهل الحق والاستقامة ، اهل السنة والحديث ، جمهور الامة ، اصحاب الفتيا والحديث . لا تجوز مناكحة الخصوم او وراثتهم ، وحلال اموالهم وغنيمة ثرواتهم وكراعهم . دارهم دار حرب ... الخ ، وبالتالي تعلن الدولة الحرب على خصومها السياسيين ، تكفرهم اولاً ثم تستاصلهم ثانياً (٤٥) .

٢ — هل يوجد ايمان نظري بلا تصديق او اقرار او عمل ؟

ان الايمان باعتباره معرفة خالصة يبتسر ابعاد الشعور كلها في احدها وهو النظر ويسقط التصديق والاقرار والعمل من الحساب . لا يكفى تحديد الايمان بالمعرفة وحدها لان الفكر خاضع للتفسير والتاويل وقابل للتجديد والتطوير . الفكر وحده صورة بلا مضمون . ومضمون الفكر جزء لا يتجزأ منه . وعلى اساس هذا المضمون يتوجه السلوك . كما ان الفكر منفتح على القول ، وقائم على الوجدان ، ويتحقق في العمل .

(٤٥) التكفير حكم شرعى والتصويب حكم عقلى . فمن مبالغ متعصب لمذهب وضلل مخالفه . ومن متساهل متالف لم يكفر . ومن كفر قرن مذهبه ومثاله بمقالة واحد من اهل الاهواء والملل كتقرين القدرية بالمجوس وتقرين الشبهة باليهود والرافضة بالنصارى . ومن تساهل ولم يكفر قضى بالتضليل وحكم بانهم هلكى فى الآخرة . واختلّفوا فى اللعن على حساب اختلافهم ، الملل ج ٢ ص ١٦٧ وعند جمهور الاباضية مخالفوهم فى الصلاة كفار وليسوا مشركين ، حلال نكاحاتهم ومواريتهم ، وحلال غنية اموالهم ، واسلحتهم حرام . حرام قتلهم وسبيهم فى الاسر الا من دعا الى شرك فى دار التقية ودان به . دار مخالفيتهم دار توحيد الا عسكر السلطان فانه دار كفر . اجازوا شهادة مخالفيتهم على اوليائهم . حرّموا الاستعراض اذ اخرجوا . وحرّموا دماء مخالفيتهم حتى يدعّوهم الى دينهم . برئت الخوارج منهم وقالوا : كل طاعة ايمان ودين ، وان مرتكبى الكبائر موحدون وليسوا بمؤمنين ، مقالات ج ١ ص ١٧١ — ١٧٢ ، انظر ايضا الخاتبة : من الفرقة المذهبية الى الوحدة الوطنية .

يتخارج في الاقرار حيث يتم الاعلان عنه ، ويصدقه الوجدان ثم يتحقق في العالم ، بالفعل . صحيح أن النظر هو التصور للعالم وهو أساس الممارسة العملية في العالم من أجل فهمه وتغييره . فالنظر بهذا المعنى تصور ونظام أو كما يقول القدماء عقيدة وشريعة ، معنى واتجاه ، رأى والتزام وبالتالي فهو لا ينفصل عن الاقرار . والابقى الشعور في حالة من العزلة الفكرية والوجدانية . فالكلمة أيضا فعل وكشف وفصح للمستور . لذلك أتى الوحي كلاما وكان الله متكلمًا وعالم الكلام متكلم بهذا المعنى مثل الاصولي الفقيه . ولكن النظر أيضا وجدان وتصديق ويقين داخلي . ننظر وجدان عاقل ، ننظر شعورى ، تأمل واع . فهو في نفس الوقت نظر وباعث . ماذا كان الكفر انكارا للحقيقة وجودا بالنعم وسترا وتغطية يكون الايمان كشفا واعترافا وبيانا . ولما كان كل موضوع عملية تموضع فالايسان ليس موضوعا معطى سلفا يوجد أو لا يوجد بل هو عملية تموضع تشير الى كشف الغطاء أو ازالة الستار طبقا للمعنى الاشتقاقي للكفر من أجل التصديق (٤٦) . وإذا كان الكفر هو انكار الوحي في ذاته أو في مصدره فإنه قد لا يكون انكارا للفكر على الاطلاق أو للوجدان على الاطلاق وقد لا يكون صمتا عن القول أو نكوصا عن الفعل . الكفر رفض لتصوير معين من تصورات الوحي سواء من حيث التسمية أو من حيث الاتجاه ، ورفض التعالي والمشاركة من أجل التحول نحو الواقع ذاته باعتباره مصدرا لكل فكر . وان رفض التعالي يحدث في الحقيقة نتيجة لتحليل التعالي تحليلا نفسيا واجتماعيا وليس قبله . الكفر ليس تعصبا أو ايمانا بعقيدة مضادة أو حتى ازمة نفسية أو تقليدا بل هو كفر واع بناء على تحليل لتصورات الانسان عن الالهية في لحظات ظهورها في التاريخ .

(٤٦) الكفر لغة الستر ، الاصول ص ٢٤٨ ، مقالات ج ١ ص ٢٠٥ ، الفصل ج ٣ ص ١٥٣ - ١٥٤ ، وعند ابن الراوندى الكفر هو الانكار والستر والتغطية وكذلك عند اتباع بشر الميرسى ، الفرق ص ٢٠٤ - ٢٠٥ .

١ — هل الايمان معرفة بلا تصديق ؟ كيف يكون الايمان معرفة .
نقط وهو لغة يعنى التصديق ؟ كيف يتحول الايمان الى علم خالص بلا
وحدان ، الى نظير عقل دون شهادة قلب ، الى فكرة مجردة دون يقين
بالمعنى ، الى معرفة نظرية دون أساس شعورى ؟ الايمان معرفة قلبية
او بلغة العصر نظير شعورى . المعرفة دون تصديق مجرد معادلات
صورية فارغة لا تصدق الا من حيث اتساقها مع نفسها دون أن تكشف
عن شيء فى الشعور أو تطابق دلالة فى التجربة الانسانية . المعرفة
الشعورية من خلال التصديق أولى درجات المعرفة . قد يعرف الكفار
دون تصديق وتظل معرفتهم عاجزة عن أن تؤثر فى سلوكهم أو فى تغير
نظرتهم للعالم . قد يعرف المنافقون ولكن تظل معرفتهم مجردة لا فاعلية
لها لانها لم تتحول بعد الى تصديق . فالمعرفة كتصديق أولى درجات
التفسير ابتداء من الشعور الفردى حتى البنية الاجتماعية (٤٧) .

ب — هل الايمان معرفة دون اقرار ؟ اذا ما تحولت المعرفة الى
تصديق فانه سرعان ما يتخرج فى القول والاعلان . فلا توجد معرفة
بلا تصديق ولا يوجد تصديق بلا قول . فالمعرفة كتصديق سرعان ما
تتحول الى طاقة تعبر عن نفسها من خلال منفذين ، اللسان والجوارح ،
الكلام والحركة ، أى الاقرار والعمل ، الكلمة والفعل ، اللغة والسلوك .
الاقرار هو النطق بالشهادتين كتعبير عن معرفة التوحيد والا ظلت
المعرفة صورية صرفة اذا انفصلت عن التصديق ، مجرد تصور دون
لغة ، او حد دون قضية . واذا ما كانت المعرفة تصديقا بلا اقرار فانها

(٤٧) من قتل نبيا أو لطمه كفر لا من أجل القتل والطم ولكن من أجل
الاستخفاف والعداوة والبغض ، الملل ج ٢ ص ٦٤ — ٦٥ ، وقد عرف
أبو جهل ومن معه مراد النبى اذ قال للرجل قل لا اله الا الله ولكنه لم
يصدق ، الكتاب ص ٤٢ ، فالايان معرفة وتصديق ومحبة واخلاص واقرار
بما جاء به الرسول . والكفر عدم تصديق الرسول وليس ارتكاب المعاصى ،
المواقف ص ٣٨٨ ، وعند أهل السنة أصل الايمان المعرفة والتصديق
بالقلب ، الانصاف ص ٣٥١ — ٣٥٢ ، من الكفار من كان يعرف الحق
يقينا وكان أنكاره عنادا واستكبارا ، شرح الدواني ص ٢٨٥ — ٢٨٦ .

تظل شهادة باطنية للنفس « ومن يكتم الشهادة فانه آثم قلبه » ، أضعف الايمان الذى لا يتخارج فى أضعف المظاهر وهو القول ، الكلمة الصادقة ، الدين النصيحة . والقول ليس مجرد اقرار بل هو فعل . وشهادة « ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله » فعل . الاقرار فعل باللسان ، الكلمة فعل ، والنطق فعل ، واللغة فعل ، وكلمة الله لا تعود فارغة ، والسكت عن الحق شيطان أخرس . ونظرا لزيغ الكلمة او الخرس والصمت ظهرت ضرورة النطق فى جيلنا ، وظهر سحر الكلمات وضرورة القول ، وأصبحت الكلمة دار نشر وديوان شعر ، كلمة الانسان ، وكأنها الله قد تجسد من جديد . وفى البدء كانت الكلمة ، كلمة الحق والشهادة ، وهى الكلمة الفاعلة التى تقيس الفارق بين المثال والواقع ، وليست الكلمة الفارغة بلا مضمون . قد تحدث المعرفة ولكن يكون العارف أخرسا أو مكراها . وهنا تظل المعرفة عقلية صرفة أو وجدانية خالصة ، داخلية بلا تخارج . فى حالة الخرس لا يبقى الا الفعل كمنفذ وحيد لتصريف الطاقة ، أما حالة الاكراه فهى مؤقتة صرفة . ويمكن التحايل عليها بالرمز كما هو الحال فى الادب المعاصر تحت ظروف القهر والطفيليان (٤٨) .

(٤٨) الحقيقة ان هناك حيرة وتردد فى بنية هذا الفصل كانت سببا فى وقوعه فى بعض التعسف أحيانا والتكرار أحيانا أخرى . هل تعرض ابعاد الشعور الاربعة المعرفة والتصديق والاقرار والعمل أم الثلاثة فقط بعد ضم المعرفة والتصديق على أساس انها البعد الداخلى والابقاء على الاقرار والعمل على أساس انها البعد الخارجى ؟ هل يعرض كل بعد أولا ، المعرفة ثم التصديق ثم الاقرار ثم العمل . ثم تعرض العلاقات الثنائية ثانيا ، المعرفة والتصديق ، المعرفة والقول ، ثم تعرض العلاقات الثلاثية ثالثا مثل : المعرفة والتصديق والاقرار ، المعرفة والتصديق والعمل ، المعرفة والاقرار والعمل ، وأخيرا التصديق والاقرار والعمل ، ثم تعرض العلاقة الرباعية أخيرا وهى العلاقة الكاملة : المعرفة والتصديق والاقرار والعمل ؟ وعيب هذا الاختيار هو تكرار بعض العلاقات الثنائية مثل المعرفة والتصديق والتصديق والمعرفة ، المعرفة والاقرار والاقرار والمعرفة ، المعرفة والعمل والعمل والمعرفة ، التصديق والتصديق ، التصديق والعمل والعمل والتصديق ، الاقرار والاقرار والعمل والاقرار . ولكن حرصا على البنية النظرية للفصل آثرنا الإبقاء عليه حتى

ج - هل الايمان معرفة دون عمل ؟ اذا كان الايمان معرفة وتحولت المعرفة الى تصديق اى الى شهادة باطنية فانها لا بد وان تتخرج في العمل . فالطاقة الوجدانية والمعرفة الشعورية لا يكتفيها الكلام ولا تعبر عنها الكلمة وحدها بل تتحول الكلمة الى فعل ، والقول الى سلوك . ان المعرفة النظرية الخالصة بلا عمل تكون مجرد معرفة اشبه بمعارف الصوفية او الحكماء وكان المعرفة غاية في ذاتها . ان جعل الايمان معرفة والكفر جهلا واخراج العمل كتحقيق للمعرفة قد يتصور العمل على أنه عمل الشعائر والطقوس ، أعمال الجوارح ، في حين ان عمل الحق والخير والعسل ، عمل الفضيلة ، تعبير اصديق عن المعرفة . واخراج العمل من المعرفة مثل اخراج الاقرار اى كل مظاهر التخارج للمعرفة الباطنية سواء كان هذا التخارج في الاقرار او في العمل . واقتراح الايمان بالعمل واضح في الوحي ولو أنه لم يظهر عند بعض القدماء كبداية نظرا لسيادة بعض الاتجاهات الاشرافية سواء كانت في علوم الحكمة او في علوم التصوف ابعادا للوعي الجماعي عن العمل والممارسة في حين ظهر في الحركات الاصلاحية الحديثة دعوة لقرن العمل بالايمان نظرا لتخلف العمل عن النظر في سلوك الجماهير في عصرنا الحاضر . صحيح ان الايمان ذكر في أصل الوحي اكثر من العمل ولكن كان تثبيتا لايمان العوام وليس لعمل الخواص . ومع ذلك يظل الاقتران قائما (٤٩) .

ولو كان هناك بعض التكرار . والصعوبة الثانية تتعلق بالفرق الممثلة لكل اختيار . اذ يصعب ايجاد فرقة لكل منها . تتداخل الفرق وتوجد في اكثر من اختيار . ومع ذلك وحرصا على البنية النظرية للفصل يمكن رؤية الفرق الرئيسية في الاختيارات الاساسية خاصة في العلاقات الثلاثية التي تستبعد العمل مثل المرجئة او التي تستبقيها مثل المعتزلة والخوارج . لذلك لا تتساوى العلاقات . فبينما تكثر الامثلة في علاقات معينة خاصة الثلاثية قد تقل جدا في علاقة اخرى خاصة الثلاثية مثل المعرفة والعمل .

(٤٩) هذا هو موقف غلاة الرافضة التي كانت تزعم ان المعرفة اذا حصلت لم يبق شيء من الطاعات واجب ، اعتقادات ص ٥٩ ، وهو ايضا موقف الباطنية بقولها ان من عرف معنى العبادة أسقط عنه فرضها ، الفرق

د — هل الايمان معرفة وتصديق دون اقرار وعمل لا بعد العلاقات
 الثنائية التى تقوم على اثبات طرف واستبعاد طرف آخر ، المعرفة والتصديق ، المعرفة والاقرار ، المعرفة والعمل — تاتى علاقات ثنائية اخرى تقوم على اثبات طرفين من الابعاد الاربعة واستبعاد طرفين آخرين . وبالتالي يثبت الايمان كمعرفة وتصديق لما كانت المعرفة شهادة باطنية وتجربة شعورية ثم يتم استبعاد الاقرار والعمل (٥٠) . فهل هذه الشهادة الباطنية دون الشهادة الخارجية ؟ وما الفائدة من طلاقة بلاذنية دون تحقق خارجى ؟ ويظل هذا الاختيار هو الامثل لدى الصوفية أصحاب التجارب الباطنية دون الاعلان عنها لا بقول ولا بفعل . واذا كانت الفائدة من الطلاقة هى تحويلها الى حركة فان بقاءها فى المعرفة والتصديق دون القول والفعل لهو كتمان لها ثم تفريغها تدريجيا حتى تفرغ الذات ومقتضى الواقع كما هو بلا تغيير .

ه — هل الايمان معرفة واقرار دون تصديق وعمل ؟ وقد يستبعد
 بعدان وهما الايمان والمعرفة ويستبعد بعدان هما التصديق والعمل (٥١) .

ص ٢٩٦ ، وعند بعض اهل السنة الايمان لا يزول بذنب دون الكفر ويؤمن مؤمنا وان فسق بمعصية ، الانصاف ص ٣٥١ — ٣٥٢ ، فى حين ان الايمان مقرون بالعمل الصالح ورفعته هو لبسه بالظلم ، المواقف ص ٣٨٥ ، وقد كان عمق علم الصحابة لمعرفة انهم لم ينالوا ذلك الا بالعمل وحرصهم على الخير . ويتضح ذلك ايضا فى الآيات المشهورة « ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات » ، وقد ذكر لفظ الايمان فى القرآن حوالى ٥٢٧ مرة فى حين ذكر لفظ العمل حوالى ٣٦٠ .

(٥٠) عند البهيسية الخوارح الايمان هو العلم بالقلب دون الظاهر والعمل ، الملل ج ٢ ص ٤٠ .

(٥١) هذا هو المشهور عن ابي حنيفة . فالايمن هو المعرفة والاقرار بالله وبرسله وبها جاء من عند الله ورسله فى الجملة دون التفصيل ، الفرق ص ٢٣ ، وهو بهذا المعنى احدى فرق المرجئة . فالايمن معرفة

وإن هذه الحالة ، يكون الايمان مجرد معرفة نظرية نتخرج في القول .

باللسان والاقرار بما جاء من عند الله في الجملة دون التفصيل . مقالات ج ١ ص ٢٠٢ — ٢٠٤ ، أن الله بعث محمدا رسولا ولا يدري لعله هذا الزنجي ، شرح الفقه ص ٦٤ ، الأصول ص ٢٤٩ ، وعند الغسائية أصحاب غسان الكوفي الايمان هو المعرفة بالله ورسوله والاقرار بما أنزل الله مما جاء به الرسول في الجملة دون التفصيل . لو قال قائل : أعلم أن الله قد حرم أكل الخنزير ولا أدري هل الخنزير الذي حرمه هذه النشاء أم غيرها كان مؤمنا . ولو قال أعلم أن الله قد فرض الحج إلى الكعبة غير أنني لا أدري أين الكعبة ولعلها بالهند كان مؤمنا ، الملل ج ٢ ص ٦١ ، وعند أبي شمر (رواية محمد بن شبيب وعباد بن سليمان) الايمان هو المعرفة بالله واقرار بما جاء من عنده ، ومعرفة العدل أي القدر والتوحيد . لا تكون المعرفة أيها ما لم تضم الاقرار ، مقالات ج ١ ص ١٩٩ ، الشاك في ذلك كافر ، والشاك في الشاك كافر أبدا ، ويقول أبو شمر : لا أقول في الفاسق الملى : فاسق مطلقا دون أن أقيد فأقول فاسق في كذا ، مقالات ج ١ ص ١٩٨ — ١٩٩ ، وعند محمد بن شبيب الايمان هو الاقرار بالله والمعرفة بأنه واحد ليس كمثله شيء والاقرار والمعرفة بأنبياء الله ورسوله وبما جاءت به من عند الله دون خلاف . الايمان اقرار بالله ومعرفة بأنه واحد ليس كمثله شيء ، مقالات ج ١ ص ٢٠١ — ٢٠٢ ، الفرق ٢٠٦ — ٢٠٧ ، وعنده أن الخضوع لله هو ترك الاستكبار ، وأن إبليس قد عرف الله وأقر به وأنها كان كافرا لأنه استكبر ، ولم يول استكباره ما كان كافرا ، مقالات ج ١ ص ٢٠١ ، وعند الثوبانية المرجئة أتباع أبي ثوبان الايمان هو الاقرار والمعرفة بالله وبرسوله وبكل ما يجب في العقل . وما جاز في العقل أن لا يفعل فليست المعرفة به من الايمان . وفارقوا اليونانية والغسانية بإجابهم في العقل شيئا قبل ورود الشرع بوجوبه ، الفرق ص ٢٠٤ ، المواقف ص ٤٢٧ — ٤٢٨ ، وعند النجارية (المرجئة) الايمان معرفة بالله وبرسوله وفرائض المجتمع عليها والخضوع له بجميع ذلك والاقرار باللسان ، الفرق ص ٢٠٨ ، المعرفة ثلاثة أشياء معرفة وقرار وخضوع ، الأصول ص ٢٤٩ ، أما الغيلانية فالايمن هو المعرفة الثانية بالله والمحبة والخضوع والاقرار وذلك لأن المعرفة الأولى اضطراب وليست في الايمان بينهما الثانية نظرية واستدلال وهو جمع بين القدر والارجاء لذلك كانت الفرق بين المرجئة والستزنة ، مقالات ج ١ ص ١٩٩ — ٢٠٠ ، الفرق ص ٢٠٦ ، الملل ج ٢ ص ٦٧ — ٦٨ ، عند أصحاب يونس وأتباعه من اليونانية الايمان معرفة بالله وخضوع له ومحبة بالقلب والاقرار بأنه واحد ليس كمثله شيء ما لم تقم عليه حجة

من الذهن الى اللسان ، من العقل الى الشفتين ، معرفة رياضبة ، فداقة لغوية دون أن تتحول الى تصديق أى الى تجربة معاشة وبرهان وجداني ودون أن تتحقق في فعل بالجهد والمعاناة والمقاومة . فالمعرفة لا تنهمن

الانبياء فان قامت فالايان والتصديق لهم والمعرفة بها جاء من عند الله . عبر داخل في الايمان ، مقالات ج ١ ص ١٩٨ ، ١٩٩ ، ويشارك أبو حنيفة في هذا أيضا في أحد أقواله وهو أن الايمان معرفة بالقلب وإقرار باللسان . فإذا عرف المرء الدين بقلبه وأقره بلسانه فهو مسلم كامل الايمان وأن الأعمال لا تسمى ايمانا ، كلها شرائع الايمان ، الفصل ج ٣ ص ١٣٧ . ١٣٨ ، شرح الفقه ص ٦٤ — ٦٥ ، وهو أيضا رأى الفضل الرقائسي والعقابي وأخيه وصالح قبه ، الملل ج ٢ ص ٦٢ ، وعند الأشعرى وأصحابه الايمان له في أفعاله وأن محمدا أرسله بالهدى . وأن طرا عليه تغير حكم عليه بالكفر ، وأن اعتقد مذهباً مخالفا يحكم عليه بالضلالة والبدعة ، النهاية ص ٤٧٢ — ٤٧٣ ، وعند أبي بهيس من الخوارج الايمان هو الاقرار والعلم وليس هو أحد الأمرين دون الآخر ، الملل ج ٢ ص ٣٩ — ٤٠ ، لا يسلم أحد حتى يقر بمعرفة الله ورسوله وما جاء به والولاية لأولياء الله والبراءة من أعداء الله وما حرم الله وما جاء فيه الوعيد . فلا يسع الانسان الا معرفته بعينه وتفسيره . ومنها ما ينبغى معرفته باسمه ولا يبالي الا يعرف تفسيره وعينه حتى يبتلى به وعليه أن يقف عندهما لا يعلم ولا يأتي شيئا الا بعلم ، مقالات ج ١ ص ١٧٨ ، الملل ج ٢ ص ٣٩ — ٤٠ . وقد يلزم الذهاب الى الامام لمعرفة الحلال والحرام ، لا حرام الا بما في قوله « قل لا تجد فيها أوحى الى محرما » ، المواقف ص ٤٢٤ ، وهو أيضا موقف النجيدات الخوارج . فقد عززت بالجهالات لأن الدين امران : معرفة الله ومعرفة رسوله ، وتحريم دماء المسلمين وأموالهم ، وتحريم الغصب ، والاقرار بما جاء من عند الله . فهذا واجب . وما سوى ذلك فالناس معذورون بجهالته حتى تقوم عليهم الحجة في جميع الحلال . فمن استحل شيئا عن طريق الاجتهاد مما لعله محرم فمعذور . ومن خاف العذاب على المجتهد في الاحكام المخطيء قبل أن تقوم عليه الحجج فهو كافر ، مقالات ج ١ ص ١٦٣ ، الفرق ص ١٦٩ ، الملل ج ٢ ص ٣٥ — ٣٦ ، وعند جمهور الروافض الايمان هو الاقرار بالله وبرسوله وبالامام وبجميع ما جاء عندهم . فلما المعرفة بذلك فضرورة . فإذا أقر وعرف فهو مؤمن مسلم وإذا أقر ولم يعرف فهو مسلم وليس بهؤمن ، مقالات ج ١ ص ١١٩ — ١٢٠ ، وعند الزيدية الشيعة الايمان معرفة وإقرار . واجتناب ما جاء فيه الوعيد وموافقة ما جاء فيه الوعد كفر ليس بشرك ولا جحود بل كفر نعمة ، والمتأولون عصاة فسقة ، مقالات ج ١ ص ١٤٠ .

التصديق أى استحالة تعيين مضمون فى النفس أو فى الواقع . قد يعلم الانسان تحريم الخمر ولا يعلم هذا اللحم بالذات هو هل لحم خنزير أم لا . ويعلم الصلاة الى الكعبة كفرض ولكنه لا يعلم هل هذا الاتجاه هو الكعبة أم لا . وقد يعلم أن الرسول محمد ولكنه لا يعلم هل هو هذا العربى أم الزنجى ! فما الفائدة إذن من المعرفة بلا برهان وبلا تعيين ؟ وما فائدة الاقرار حينئذ . صحيح أن التطابق مع الواقع ليس مقياسا للحقيقة ولكن التطابق مع النفس ومع التجربة يجعل للمعنى واقعا والفكر مضمونا والا أدى عدم التعيين الى فصل الفكر عن الواقع وعزلة الشعور عنه واخراجه من الزمان والمكان والاكتفاء بالعمومية والصورية الفارغة . ان تعيين التوحيد والعدل لا يكون فى أشخاص أو وقائع . ومع ذلك فان التصديق بهما هو شرط تحويل هذين الاصنين العقليين الى بنية اجتماعية والى مجتمع يقوم على المساواة والعدل . وحتى لو كان فى العقل واجب مبدئى فان ذلك لا يغنى عن التصديق أى وجود هذا الواجب فى التجربة البشرية فلا يكون فقط واجبا عقليا بن رسالة انسانية . والخضوع ليس بعدا من أبعاد الشعور ولكنه نتيجة للمعرفة والقول وأقل من التصديق والعمل ، مجرد تمثيل للمعرفة واستسلام لها . ولكن قد تؤدى المعرفة أيضا الى الثورة والغضب والتمرد وليس بالضرورة الى الخضوع . فالحضوع للفكر قد يعنى التمرد على الواقع . والمحبة بالقلب مثل الخضوع نتيجة طبيعية للمعرفة وقبل التصديق . والمعرفة بالقلب أقل من التصديق . فالقلب هنا لا يعنى الا الذهن أو العقل ولكنه لا يعنى التحقق من صدق المعرفة بتطابقها مع الدلالة فى الشعور . وان اللجوء الى الخضوع مرة والى المحبة مرة أخرى يجعل المعرفة أقرب الى الطريق الصوفى ، مما سهل بعد ذلك ازدواج الاشعرية بالتصوف منذ القرن الخامس حتى قبيل الحركات الإصلاحية الأخيرة . ومع ذلك فانه على هذا النحو يقترب الشعور من التعيين والخصوصية واتبان الانفعال وعدم الاقتصار على شمول المعرفة وعمومية الاقرار . وقد بخرج الشعور أيضا من المعرفة والاقرار الباردين الى محبة الاولياء وكراهية الاعداء أو تحليل ما أحله الله وتحريم ما حرم الله وهو وسط بين التصديق والفعل ، أكثر من التصديق وأقل من الفعل . وقد تكون

المعرفة دون الاقرار ايمان ، والاقرار دون معرفة اسلام . واجتماع المعرفة والاقرار هو اجتماع الايمان والاسلام . ومع ذلك يظل التصديق والعمل اقرب الى الاحسان . واذا كان الايمان قد أصبح المعرفة والاقرار اى الداخل والخارج فاسهل أن يكتفى ويصبح التصديق والعمل ، بالمعرفة والتصديق جانبان لشيء واحد وهو التحقق بالكلمة وبالفعل . واذا كان القول أحد أنماط السلوك فإن العمل المباشر أيضا تعبير عن التصديق بالفعل . وعلى هذا النحو يتحقق الداخل ببعديه في الخارج بانفعليه . يرتكز وحدة النظر سواء كان معرفة أو تصديقا وفي العمل سواء كان اقرارا أو عملا .

و — هل الايمان معرفة وعمل دون تصديق واقرار ؟ واذا لم انساب البعدين الاول وهو المعرفة والاخير وهو العمل واستنبطت البعدين الاوسطين ، الثانى وهو التصديق والثالث وهو الاقرار فهل يمكن ان تتحقق المعرفة والعمل دون تصديق واقرار ؟ ليس الايمان غفرا عقدا يتحول الى عمل فقط لان الفكر بناء شعورى والقول أحد مظاهر السلوك . فاذا كان الشعور فى حالة من الفكر والعمل فانه يكون شعورا اما يعطى اساسا نظريا ويتجه تلقائيا الى العمل المباشر دون اساس وجداني ودون اعلان بالقول . واذا تخارجت المعرفة فى العمل فلماذا لا يتخارج التصديق فى القول ؟ وايهما افضل ان تتحقق المعرفة مباشرة فى العمل فيكون الانسان اشبه بالحاسب الآلى الذى يعرف ويقرر أم ان يكون المعرفة شعورية وان يتم الاعلان عن العمل بالكلمة كمن يبارز بنفسه . ويحارب شاعرا ؟ اذا كانت بالمعرفة والعمل بروده الآلة فان بالتصديق والاقرار حرارة الشعر (٥٢) .

(٥٢) أحيانا يكون الاختيار نظريا صرفا ولا توجد له فرقة منهية . ولكن حتما هناك قول لفرقة ضاع أثرها تمثل هذا الاختيار فى الماضى أو فى فرقة آتية فى المستقبل .

ز - هل الايمان معرفة وتصديق واقرار دون عمل ؟ في العلاقات الثلاثية اذا تم ابقاء الابعاد الثلاثة الاولى واستبعاد الرابع يصبح الايمان معرفة وتصديقا واقارارا دون عمل . فهل هذا ممكن ؟ اذا ثبتت المعرفة كنظر ونجربة باطنية ، كاستدلال وبقيين داخلي ثم تخرجت في القول والاعلان فما المانع ان تخرج بالفعل وتحقق في الممارسة ؟ ان مثل هذا الموقف قد يشابه موقف المثقف المتأزم العاجز عن الاتيان بأى فعل بالرغم من معرفته ووجدانه وقوله وكلمته . وهل يكنى الشاعر شعره ، والإديب روايته وقصته ، دون ممارسة كل منهما لصدقه الفني في قصادته لامته ونضاله في سبيلها ؟ واذا كانت المعرفة بالقلب اى معرفة وتصديق ، وتخرج الطاقة في الكلمة ، فالكلمة ما هى الا مقدمة للفعل « وخرطوشة » طلقة ، وصوت قذيفة (٥٣) . صحيح ان اجتماع المعرفة والتصديق والاقرار يمنع الكذب من النفس ولكنه لا يمنع الفسق والعصيان اذا ما عارض الفعل المعرفة او التصديق او الاقرار . وكيف يقول المسلم شيئا ويفعل نقيضه ؟ واذا فعل الشيخ ذلك فانه ينطبق عليه كثير من الامثال السامية التى تشير الى هذه الثنائية في هزة وسخرية . واذا كانت المعرفة صادقة مرة بتحولها الى تجربة ثانية وقد بلغت قوة صدقها الى ان تحولت كلمة فان وقوعها قبل الفعل عجز لا مبرر له الا نقص في التصديق العملى وحصار لامتداد الكلمة في الواقع . ان اجتماع ابعاد الشعور الثلاثة الاولى المعرفة والتصديق والاقرار يمنع النفاق وهو القول بلا تصديق كما يمنع الجبن وهو المعرفة بلا اقرار ويمنع عدم الالتزام وهو المعرفة بلا تصديق . ومع ذلك فانه يمنع من

(٥٣) عند عبد الله بن سعيد الايمان هو الاقرار بالاله وبكتبه ورسله اذا كان ذلك عن معرفة وتصديق بالقلب . فان خلا الاقرار عن المعرفة بصحته لم يكن ايمانا ، الاصول ص ٢٤٩ ، وعند بعض القدماء الايمان هو المعرفة بالقلب والاقرار بها ، الارشاد ص ٣٩٦ ، وعند جمهور اهل السنة الشهادة هى الركن الاول من اركان الاسلام . الشهادة وشروطها معرفة صدقها وتصديق القلب لها ، وبالتالي لا يطلقها المنافق لانه قول بلا تصديق ولا ينجو من العقاب فى الآخرة . الاصول ص ١٨٨ - ١٨٩ .

الفعل المباشر ، ويحاصر الشعور ، ويجعل الانسان شاعرا غير منافذ
 فإذا كان الكفر ضد الايمان أى معرفة بمعرفة فانه ضد الفسق أيضا .
 أى دون اسقاط العمل . وإذا كان جحد الله بالقلب فقط مشعرا وليس
 باللسان فان لبس الايمان بظلم هو اسقاط العمل منه . وإذا كان الذنر
 يزيد وينقص وكذلك الجزاء فان ذلك ليس فقط بسبب المعرفة ولكن أيضا
 لتفاضل الاعمال . وإذا كان الكافر يكون كذلك لتركه المعرفة او التصديق
 والاقرار فالاولى أن يكون ذلك بتركه الاعمال . وإذا كان بعض الايمان
 ايمانا فالاولى أن يكون العمل بعض الايمان وليس المعرفة او الاقرار أو
 التصديق . وإذا كان السكوت عن الحق كفرا والجهل كفر والنفاق كفر
 فالاولى أن يكون الفسق أى اخراج العمل عن الايمان كفرا . وإذا كان
 الكفر جحدا بالقلب او معرفة لا يحصل عليها الجبيع أو اقرارا لا يقدر عليه
 الكل فالاولى أن يكون ترك العمل الذى يقدر عليه عامة الناس كفرا . وام
 يكفر ابلبس لانه لم يعرف لانه كان عارفا بربه ولانه لم يقر لانه اقر ولانه
 لم يصدق فقط بل كفر لانه لم يعمل ولم ينفذ ارادة الله . ان الجزاء
 فى الآخرة ليس فقط على المعرفة والتصديق والقول بل على العمل .
 وعلى العمل وحده حتى ولو كانت المعرفة والتصديق بها والاعلان منها
 معرفة مخالفة للايمان . يبطل الايمان اذا سقطت الاعمال . وينفاد
 التصديقات بتفاضل الاعمال . وان الشكر بالرغم من جسمه بين المعرفة
 والتصديق والقول الا ان الشعر المقرون بالعمل هو كمال له والا كان
 الشعر مجرد غواية وخيال (٥٤) .

(٥٤) هذه هى اعتراضات المرجئة على ادخال العمل كجزء من
 الايمان مع المعرفة والتصديق والاقرار واعتراضات ابن حزم
 وتفنيدهما . وهى حجج اثنا عشر . وحجة الشعر هى بيت الاخدول

أن الكلام لى الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا

والاخطأ فى رأى ابن حزم نصرانى ، وحجته لغوية وليست شرعية .
 الفصل ج ٣ ص ١٥٤ — ١٥٦ فى حين ان حجة القرآن عمالية « والشعراء
 يتبعهم الغاؤون . ألم تر أنهم فى كل واد يهيمون ، وأنهم يقولون ما لا
 يفعلون » (٢٦ : ٢٢٤ — ٢٢٦) .

ح — هل الايمان معرفة وتصديق وعمل دون اقرار ؟ وفي العلاقات الثلاثية ايضا اذا ما تم استبقاء الابعاد الثلاثة ، الاول والثاني والرابع واستبعاد الثالث يصبح الايمان معرفة وتصديقا وعملا دون اقرار . فهل هذا ممكن ؟ ان اجتماع المعرفة والتصديق والعمل يؤدي لا محالة الى العمل الصامت . اذ يتحقق الفعل دون اعلان عنه بالقول ، فعل صامت وكأنه يتم في مرحلة تنظيم سرى . واذا ما خير الانسان بين استبعاد العمل او القول فان استبعاد القول في مجتمع متكلم بطبيعة الحال افضل . والعمل في صمت افضل من القول بلا عمل (٥٥) .

ط — هل الايمان معرفة واقرار وعمل دون تصديق ؟ وفي نطاق العلاقات الثلاثية ايضا يمكن استبقاء الابعاد الاولى والثالثة والرابعة واستبعاد الثاني وفي هذه الحالة يكون الايمان معرفة واقرارا وعملا دون تصديق . وفي نطاق العلاقات الثلاثية ايضا يمكن استبقاء الابعاد الاولى والثالثة والرابعة واستبعاد الثاني وفي هذه الحالة يكون الايمان معرفة واقرارا وعملا دون تصديق . وان غياب الوجدان من السلوك يجعله سلوكا آليا خالصا وكان الانسان مجرد وسيلة لتحقيق امر لا يعيشه ولا يحياه ولا يعبر عن صالحه وطبيعته . وان المعرفة لتكون أكثر تحققا اذا ما كانت تصديقا أى اقتناعا باطنيا قبل ان تتخرج الى قوى وفعل . قد يكون الفعل ايجابيا ، فعل الطاعات ، وقد يكون سلبيا ، اجتناب المعاصي . ولكن في هذه الحالة لا يتحقق فعل واع بل مجرد فعل آلى بلا اقتناع . قد يظهر التصديق متضمنا في المعرفة عندما تكون المعرفة بالقلب أى عقدا بالقلب فالمعرفة بهذا المعنى فعل للشعور . وقد يكون الخضوع بالقلب والتسليم والانقياد جامعا للتصديق والعمل تحت أثر التصوف . فالخضوع هو تصديق أى فعل داخلى عندما تحولت

(٥٥) بالرغم من اهمية هذا الاختيار سواء فيها يطابق نشأة الحركات السرية قديما أو كثرة الكلام حديثا الا أنه ليست له فرق تمثله . انما ننسى الحركات الإصلاحية الحديثة كثرة الكلام وقلة العمل .

الافعال الخارجية الى افعال داخلية واصبحت افعال الجوارح افعال القلوب . ومع ذلك يظل اقل من التصديق لانه ليس فعلا تأمليا يحيل المعرفة الى دلالة في الشعور . وهو اقل من الفعل لانه لا يتجه نحو الخارج مغيرا للعالم . وما أسهل أن تتحول المعرفة الى تصديق قبل أن تتخرج في قول أو فعل حتى تتحول الى طاقة وجدانية وتجربة بشرية تعبر عن الوجود البشرى ولا تكون مجرد وسيلة لاصدار قرار أو احداث اثر (٥٦) .

ي — الإيمان معرفة وتصديق ، اقرار وعمل . وهى العلاقة الرباعية الوحيدة التى تكتمل فيها أبعاد الشعور الاربعة فيصبح الإيمان معرفة وتصديقا وقولا وعملا . بعدان للداخل : معرفة وتصديق ، وبعدان للخارج : قول وعمل . وعلى هذا النحو تكتمل وحدة الداخل بين

(٥٦) هذا هو أيضا موقف أصحاب الحديث . فالإيمان معرفة بالجنان واقرار باللسان وعمل بالاركان ، الارشاد ص ٣٩٦ ، وعند سائر الفقهاء والشيعية وجميع الخوارج الإيمان معرفة بالقلب والدين والاقرار به باللسان والعمل بالجوارح ، الفصل ج ٣ ص ١٣٨ ، الإيمان عقد وقول وعمل ، الفصل ج ٣ ص ١٤٠ ، وهو أيضا موقف أحد فرق المرجئة . فالإيمان لديها معرفة بالله وبرسله وقرآنه للمجتمع عليها والخضوع له بجميع ذلك والاقرار باللسان . فمن جهل شيئا من ذلك وقامت عليه حجة أو عرفه ولم يقر به كفر ، وهو أيضا موقف بعض الروافض الذين يجعلون الإيمان معرفة واقارارا وطاعة . وهو الإيمان الكامل لديهم . فإذا خرج العمل عن الدائرة فهو الفسوق . وقد اختلفت الروافض في الإيمان ما هو وفي الاسماء على ثلاث فرق : منها أصحاب على بن مقيم . الإيمان لديه اسم المعرفة والاقرار ولسائر الطاعات . فمن جاء بذلك كان مستكمل الإيمان . ومن ترك شيئا مما افترض عليه غير جاهل له فليس بمؤمن ولكن يسمى فاسقا . وهو من أهل الملة تحل مناكلته وموارثته . ولا يكفرون المتأولين ، مقالات ج ١ ص ١٢٠ ، واختلفت الزيدية في الإيمان والكفر فرقتين : (أ) الإيمان هو المعرفة والاقرار واجتناب ما جاء فيه الوعيد ، وجعلوا موافقة ما فيه الوعيد كفرا ليس بشرك ولا جحود بل هو كفر نعمة وكذلك قولهم في المتأولين اذا قالوا قولا هو عصيان وفسق . (ب) الإيمان جميع الطاعات وليس ارتكاب كل ما جاء في الوعيد كفرا (المتأخرون منهم) ، مقالات ج ١ ص ٤٠ .

النظر والوجدان ، العقل والشعور ، الفكر والتجربة كما تكتمل وحدة الخارج في القول والعمل ، في اللغة والسلوك ، في الكلمة والفعل . ويتحقق الايمان في صورته المثلثي بوحدة الشعور في ابعاده الاربعة : الفكر والقول والوجدان والعمل . فالفكر هو الذي يعطى الاساس النظرى ، والوجدان هو الذى يحول الفكر الى موقف شعورى والى وعى نظرى وتجربة معاشة . والقول هو الذى يعلن عن هذا الموقف الفكرى الشعورى ويدعمو الآخرين اليه . والفعل أخيرا هو الذى يحقق ذلك كله ويحوله الى واقع مغيرا للعالم ومحولا اياه الى نظام مثالى يكتمل هذا العالم فيه . وفي هذه الحالة يمكن للحالات المتوسطة أن تجد مكانا لها . فالمحبة هي علاقة تصديق وفعل لانها فعل داخلى وبالثالثي فهي تصديق وتتعلق في الوقت نفسه مع موضوعها فتكون فعلا خارجيا ، والخضوع ايضا بين التصديق والفعل . فهو تصديق عملى وان لم يكن تصديقا برهانيا معرفيا . وفي الوقت نفسه يظهر في سلوك الطاعة وهي فعل خارجي(٥٧) .

ثالثا : التصديق .

ان جعل الايمان هو التصديق وحده هو رد فعل على جعله مجرد معرفة أو اقرار أو عمل دون تصديق قلبى داخلى(٥٨) . فالايمان لغة

(٥٧) الايمان فعل القلب والجوارح . فهو اما فعل القلب فقط وهو المعرفة أو التصديق ، واما فعل الجوارح فقط وهو اما اللسان وهو الكلمتان أو غيره وهو العمل بالطاعات واما فعل القلب والجوارح معا والجارحة اما اللسان أو سائر الجوارح ، المواقف ص ٣٨٥ ، الايمان معرفة بالقلب ، واقرار باللسان ، وعمل بالاركان . « الايمان بضغ وسبعون شعبة أعلاها شهادة أن لا اله الا الله وأدناها امانة الاذى عن الطريق » (هناك كتاب مفرد في الايمان) ، الاصول ص ٢٥٠ — ٢٥١ ، وعند معاذ التومنى الايمان هو المعرفة والتصديق والمحبة والاخلاص والاقرار بها جاء به الرسول ، الملل ج ٢ ص ٦٥ .

(٥٨) الفريق الذى قال أن الايمان هو التصديق والاذعان فقط بنى

هو التصديق ، ومحله القلب . قد يصاحب التصديق عمل القلب وليس نشاط الذهن أو عمل اللسان أو فعل الجوارح . وإذا كان العمل مقرونا بالايمن فان العطف لا يعنى أنه جزء منه لان الجزء لا يعطف على الكل . ويمكن تأييد هذا الموقف بعدة حجج عقلية وعقلية . فكث من النصوص تشهد بان الايمان يدخل في القلب أو لا يدخل . وإذا كان المأمور مقدورا اختياريا فان ذلك لا يعنى أنه من مقولة الفعل بل من مقولة الايمان فلا فاعل الا الله . والتصديق اللغوى أو المنطقى أعم من الاختبارى وبالتالي لا يرد التصديق الى ما هو أقل منه . وان صدق المتكلم بالقلب قبل أن يكون باللسان . والتصديق من جنس العلوم ، العلم أشمل من العمل وأعم منه . كما أن الملائكة تصدق من غير كسب أو فعل . هذه الحجج في الحقيقة تهدف الى جعل الايمان نظريا خالصا لا صلة له بالفعل وأن يكون مجرد قبول أو اذعان أو رضوخ باسم الشهادة الباطنية حتى دون عقلها (٥٩) . ويمكن تنفيذ هذه الحجج بأخرى مضادة لها من أجل

على ظاهر قول الفريق الذى قال ان الايمان هو عمل الواجبات وترك المحرمات . فلا خلاف بين الفريقين في الحقيقة وانها هو خلاف مبنى على ظواهر العبارات وسع فجوته التعصب المذهبى ، القول ص ١٤ — ١٥ . (٥٩) الايمان في اللغة هو التصديق . ففى سورة يوسف « وما انت بمؤمن لنا » أى بمصدق لنا . وقال الرسول « الايمان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله » أى تصديق . وأما في الشرع وهو متعلق ما ذكر من الاحكام فهو عندنا وعليه أكثر الاثمة كالقاضي والاستاذ . التصديق للرسول في علم مجيئه به ضرورة ، وتفصيلا فيها علم تفصيلا ، واجمالا فيها علم اجمالا ، المواقف ص ٣٨٤ ، شرح الدوانى ص ٢٨٥ — ٢٨٦ ، وهناك آيات كثيرة أخرى تدل على محلية القلب للايمان مثل « أولئك كتب في قلوبهم الايمان » ، « ولما يدخل الايمان في قلوبكم » ، « وقلبه مطمئن بالايمان » ، وكذلك الآيات التى تدل على الختم والطبع على القلوب . ويؤيدها قول النبى « اللهم ثبت قلبى على دينك » ، وكذلك قوله لاسامة وقد قتل من قال لا اله الا الله « هلا شققت على قلبه ؟ » المواقف ص ٣٨٥ ، وعند القاضي والاستاذ الايمان هو التصديق للرسول فيها علم مجيئه بضرورة تفصيلا واجمالا ، التصديق القلبى بها علم مجيئه من النبى ضرورة أى علما ضروريا أو

اثبات ان الايمان لا يرد الى التصديق وحده بل يشمل المعرفة والقرار والعمل . فلو كان الايمان هو التصديق لما كان الانسان مؤمنا في حالة نومه لانه كان غافلا غير مصدق . فالتصديق يتطلب الشعور اليقظ وليس الشعور الغافل كما يتطلب القدرة على الاستبطان وهو ما لا يتوافر لكل الناس . كما يتطلب ان من صدق وسجد للشمس يكون مؤمنا ومن ثم فالتصديق لا يكون مجرد ايمان باطنى ، عمل للقلب ، ولكنه يحيل الى موضوع التصديق حتى يحدث التطابق بين فعل الشعور وموضوعه . كما ان التصديق لا يكون فقط للايمان بل قد يكون للشرك . فكما ان المؤمن مصدق بالتوحيد فكذلك المشرک مصدق بالشرك . وبالتالي لا يكفى التصديق كى يكون مماثلا للايمان بل لابد من مضمون الايمان بالاضافة الى صورته وهى التصديق (٦٠) . ولكن هل التصديق داخلى ام خارجى ؟

برهاننا ، حقيقة الايمان انه مجرد التصديق والاذعان بالقلب ، القول ص ١٤ ، التلطف بكلمتي الشهادتين مع القدرة عليه بشروط . لا تنفع المعرفة القلبية من غير اذعان وقبول ، خروج التلطف بالشهادتين عن الايمان ، الايمان فى القلب والعمل خارج عنه ، التصديق هو الادراك نفسه بالتالى فهو من جنس العلوم والمعارف ، شرح الخريدة ص ٦٤ — ٦٥ ، التصديق هو الاذعان ، الاتحاف ص ٤٦ ، الدر ص ١٥٩ — ١٦١ ، وعند أبى حنيفة الايمان معرفة بالقلب أى التصديق . وعند الجهمية ، المعرفة ايمان بالقلب دون اقرار باللسان وقد قيل شعرا :

واختير من حقيقة الايمان مجرد التصديق بالقلب مع اذعان
الوسيلة ص ١٤ ، وقيل ايضا :

واوف الايمان بالتصديق والنطق فيه الخلف بالتحقيق الجوهرية ص ١٠ ويعتمد على عدة حجج منها (ا) لا يعنى كون المأمور به مقدورا اختياريا ان يكون البتة من مقولة الفعل (ب) التصديق المنطقى هو التصديق اللغوى فيكون أعم من الاختيارى والضرورى (ج) صدق المتكلم بالقلب أى الاذعان (د) العلم هو التصديق ، فالتصديق من جنس العلوم (هـ) تصديق الملائكة بلا كسب وفعل ، حاشية الكنبوى ص ٢٨٥ — ٢٩٠ . اصل الايمان فى القلب خلافا للكرامية ، الاصول ص ٢٥٠ — ٢٥١ .

(٦٠) هذه هى حجج المعتزلة ضد كون الايمان تصديقا ولايثبات بطلان مذهب الخصم (ا) لو كان الايمان هو التصديق لما كان المرء مؤمنا حين

هل هو في الشعور أم في الواقع ؟ هل التصديق بالله تصديق بما أتى به والتصديق بالنبي تصديق بخبره ؟ ان التصديق لا يكون بالله بل بكلامه الذي من خلاله يمكن التعرف على أصلى التوحيد والعدل . والتصديق بالخبر لا يكون خارجيا فقط عن طريق صحة الرواية بل يكون أيضا عن طريق تطابق مضمونها مع التجربة الحية الفردية والاجتماعية . لا يكون التصديق بالحلف بل بالبرهان فأغلب الايمان لا يكون برهانا . وشهادة الباطن غير التسليم الباطنى . والانقياد القلبي ليس هو الادعاء والقول كما هو الحال في علوم التصوف بل ايجاد البرهان التجريبي في شهادة الوجدان عن صدق المضمون . وهو تصديق اختبارى بناء على دلائل النية أو البحث المروى عن الدلالة . لا يتم بكشف أو الهام وليس من افعال الهداية أو الضلال ، التوفيق أو الخذلان ، العصمة أو الصون أو الحفظ وذلك لان افعال الشعور الداخلية افعال حرة (٦١) .

١ — هل يوجد تصديق بلا استدلال ؟

واذا كان الايمان تصديقا فهل هو بالضرورة تصديق بلا استدلال ؟

لا يكون مصدقا كالثائم والغافل وأنه خلاف الاجماع (ب) من صدق وسجد للشمس ينبغى أن يكون مؤمنا ، والاجماع على خلافه (ج) الآية « وما يؤمن أكثرهم بالله الا وهم مشركون » ، والتصديق بجميع ما جاء به الرسول لا يجامع الشرك لان التوحيد ما علم مجيئه به ، المواقف ص ٣٨٧ .

(٦١) التصديق بما جاء به النبي ، الرسالة ص ٢٠١ ، تصديق الملائكة والانبياء والصديقين ، حاشية الخلالى ج ٢ ص ٢٩١ ، ما جاء كثرة الخلق ، الكتاب ص ١٦٥ — ١١٨ ، باب ما جاء في الانقسام ص ١٧٧ — ١٧٤ ، ص ١٣٢ — ١٣٧ ، حاشية الكلبوى ج ٢ ص ٢٩١ — ٢٩٥ ، ص ٢٨٨ — ٢٨٩ ، الايمان في الشرع تصديق النبي بالقلب في جميع ما علم بالضرورة مجيئه من عند الله اجمالا ، شرح الفتاوانى ص ١٢٦ ، حاشية الخلالى ص ١٢٦ ، حاشية الاسفراينى ص ١٢٦ ، المواقف ص ٣٨٥ أنظر أيضا الفصل السابع ، خلق الافعال : ثانيا افعال الشعور الداخلية ٣ — افعال الشعور الداخلية افعال حرة .

العجيب اخراج كل استدلال من التصديق وجعل التصديق اقرب الى الاعتقاد الجازم بلا دليل او برهان وتفنيد كل الادلة لاثبات الدليل هو في حد ذاته اثبات لشرعية الاستدلال . ومع ذلك فهناك عدة حجج توجه ضد الاستدلال من اجل اخراجه من التصديق . وكلها يسهل تفنيدها . فاذا كان الاستدلال بعد البلوغ ولبس قبله فشرطه العقل . والعقل ليس فقط شرط الاستدلال بل انه شرط التكليف . والاستدلال لا يحتاج الى حد حتى يجب في التصديق لان التصديق لا يتم الا بالاستدلال اى بتحول الحدس الى برهان والتجربة الى نظر . وان احتاج الاستدلال الى حد فمكانه علم المنطق . وقد تم تعريف الاستدلال من قبل في نظرية العلم (٦٢) . والاستدلال لا يفيد الشك بل هو السبيل للوصول الى اليقين . وعلى افتراض انه يورث الشك . فالشك اول الواجبات حتى قبل النظر . ولم يكف ابراهيم بحدوث الايمان القلبي ولكنه اراد الاستدلال حتى يطمئن قلبه . وقد تم التصديق في النهاية بالاستدلال . والشك المنهجي ليس مضية للوقت ولا يستغرق العمر ، ولا يؤدى الى اللادرية . وماذا عن بديل الاستدلال بالرغم من مخاطره ومحاذيره الا الاختلاف والتردد والهوى او التقليد والاتباع ؟ ليس التواتر بديلا عن الاستدلال . فالتواتر حجة تاريخية تعطى اليقين التاريخي لصدق الرواية اى صحة الخبر ولا تعطى يقينا نظريا او تصديقا للمعارف . بل ان من شروط التواتر عدم مناقضته لشهادة العقل وهو اصل الاستدلال . وليس الاجماع بديلا عن الاستدلال ، فالاجماع حجة سلطة وليس حجة عقل . كما ان الاجماع يقوم ايضا على الاستدلال عند المجتمعين حتى ولو كان استدلالا على نص وتأويل له . وليست المعجزة بديلا عن الاستدلال لان المعجزة قد تكون فقط دليلا على صدق النبوة وليس على التصديق بها . والمعجزة دليل ، وبالتالي فهي استدلال من نوع خاص ، استدلال عن طريق الاعجاز ، وقد يقع استدلال على نحو آخر . ثم يصبح الخلاف بعد ذلك : هل الدليل

هو دليل المعجزة أم دليل العقل ؟ ؟ وإذا لم تكن المعجزة دليلاً على صدق النبوة فإن الدليل يكون هو دليل العقل (٦٣) . ان الاستدلال مرض كفاية وليس فرض عين وقد آمن الكثير بالاستدلال وقد كفر الكثير أيضاً بالاستدلال . فلامخطأ أجر وللمصيب أجران . ومع ذلك هناك مقاييس للصدق النظرى صورية او مادية يمكن من خلالها معرفة الخطأ من الصواب . ان الاستدلال لا يحدث الا فى شؤون النظر أما فى الامور العملية فلا حاجة الى استدلال . هناك العادة وبداهة السلوك وحكمة الشعوب . وبالرغم من وجود مواقف تنكأ فيها الادلة الا ان الترجيح بظل قائماً حتى ولو فى صورة رهان او قياس شرف او قياس أولى . على اية حال التصديق بالاستدلال هو ما ينبغى ان يكون ، ما يحرص عليه الخاصة فى حين ما هو كائن هو التصديق بلا استدلال ، وهو ايمان العوام . ولا يهم قدر الاستدلال . كلما كان اقوى وايقن زاد التصديق يقيناً ، وكلما كان اضعف وأهوى قل التصديق يقيناً . ويتنوع الاستدلال طبقاً لكل يقين . تبقى الغاية منه هو يقين التصديق (٦٤) .

(٦٣) الفصل التاسع ، تطور الوحي : ثالثاً ، هل المعجزة دليل على صدق النبوة ؟

(٦٤) هذه هى الحجج التى يقدمها ابن حزم لابطال الاستدلال كجزء من التصديق . وهو راجع الى موقفه الفقهى فى ابطال القياس وهى سبعة : (أ) هل يجب الاستدلال قبل البلوغ أم بعده ؟ فإذا كان بعده وجب الشك (ب) ما هو حد الاستدلال الموجب للايمان (ج) الاستدلال يورث الشك ضد الاجماع والتواتر (د) المعجزة دليل ، والمباهلة دليل وبالتالي يبطل الاستدلال (هـ) جميع أهل الأرض كفار بالرغم من استدلالهم (و) الا ياكل الانسان ذبيحة ولا يطأ زوجة الا باستدلال ؟ (ز) تكافؤ الادلة واستعمال الاستدلال لاثبات الشيء ونقيضه عند أهل الحق وأهل الباطل ، عند المستدل وعند خصمه ، الفصل ج ٤ ص ٦٤ — ٦٨ ، ج ٥ ص ١٨٦ — ١٨٨ ، ويذكر ابن حزم حجج انصار الاستدلال ويفندها واحدة تلو الاخرى أى أنه يستدل لابطال الاستدلال وهى سبعة : (أ) ثم الله اتباع الآباء والرؤساء (ب) لا يعلم أحد الامرين اجدى بيقين ولا الآباء الا بدليل (ج) كل ما لم يكن يصح بدليل فهو دعوى لا فرق بين الصادق والكاذب بنفس قولها ولكن بالدليل فمن لا برهان له لا صدق له (د) ما لم يكن علماً

والحقيقة أنه لا يمكن الاستغناء عن الأدلة كطريق للنظر وعن الدليل كوسيلة للعلم (٦٥) . فال تقليد ليس مصدرا للعلم . ولا يمكن الترجيح بين أحد أمرين إلا بالدليل . ولا يتميز الصواب من الخطأ إلا بدليل والا كان الأمر مجرد دعوى لا دليل عليها . وإذا كان العلم هو اعتقاد الشيء على ما هو عليه فإن ذلك لا يكون إلا بدليل حتى يكون علما دون جهل أو اعتقاد أو شك أو ظن على ما هو معروف في مضادات العلم (٦٦) . ولا تكني الحواس كدليل ، ولا غناء عن دليل العقل خاصة في الأمور النظرية مثل العقائد . بل أن العقل هو الوسيلة للدفاع عن النفس يوم الحساب منذ مسألة القبر حتى توقيع الجزاء (٦٧) .

والدعوة إلى الاستدلال والنظر مسارية في كل الوحي ، من البداية إلى النهاية كوسيلة لإيجاب العلم . فإن لم يكن الإيمان بديلا عن الاستدلال لفنياب الدليل عليه ، وإن لم تكن المعجزة بديلا عن الاستدلال لأنها مجرد إثارة الدهشة بل وتعد الدليل الطبيعي وسلب الإنسان عقله وإرادته ، وإن لم يكن الإلهام بديلا عن الدليل لأنه دعوى بلا برهان ، وإن لم يكن التقليد أو الجهل أو الشك أو الظن مصدرا للعلم اليقيني استحلال وجود تصديق بالإيمان دون دليل . وإذا كان علم أصول الفقه هو

فهو شك ، والعلم هو اعتقاد الشيء على ما هو به عن ضرورة أو استدلال . (هـ) لا تعرف صحة بطلان الديانات بالحواس فلا بد من الاستدلال والا وقع الإنسان في الشك (و) في مسألة القبر ، المؤمن الموقن يجيب والمنافق المرتاب لا يعرف كيف يجيب بدليل حديث عمر المشهور (ز) الاستدلال على الله والنبوة في غير موضع من الكتاب وأمر به وأوجب العلم به ولا علم بلا دليل ، الفصل ج ٤ ص ٦٠ — ٦٨ ، ج ٥ ص ١٨٨ .

(٦٥) أنظر الفصل الثالث ، نظرية العلم ، ثامنا ، مناهج الأدلة .

(٦٦) الفصل الثالث ، نظرية العلم ، ثانيا ، تعريف العلم :

١ — الشك والظن والوهم ٢ — الجهل ٣ — التقليد .

(٦٧) الفصل العاشر ، مستقبل الإنسانية ، سادسا ، حياة القبر ،

٣ — هل هناك سؤال للملكين ؟

اساسا بحث عن الدليل لاستقصاء العلة فان علم اصول الدين صنوانه ويكون الشق الثانى من علم الاصول . ولا يمكن فى شق واحد نفى الدليل وفى الشق الثانى اثباته . ومن مناهج الاستدلال أن ما لا دليل عليه يجب نفيه وبالتالى اذا كان التصديق دون دليل فانه يجب نفيه . واذا كان التصديق مجرد اذعان وخضوع وتسليم فانه ينتقل من علم اصول الدين الى علوم التصوف وهو ما حدث بالفعل عندما ازدوج التصوف مع الاشعرية ، وضاع البرهان ، وساد الخضوع والتسليم . طالما أن الانسان عاقل فلا يوجد تصديق بلا استدلال (٦٨) . وليس الإقرار بديلا عنه . فبا

(٦٨) عند بعض الاباضية وعند المفضلة يجوز أن يبعث نبيا بلا دليل ، فى سؤال الرسول : السنا على الحق ؟ اليسوا على الباطل ؟ قال : نعم . قال عمر : فلم نعطى الدنيا فى ديننا ؟ قال النظم : هذا شـك فى الدين ووجدان حرج فى النفس مما قضى ، الملل حـ ١ ص ٨٦ ، واجابة على سؤال : هل يكون مؤمنا من اعتقد الاسلام دون استدلال ، أم لا يكون مؤمنا مسلما الا من استدلال ؟ هناك عدة اجابات : ١ — عند العلوى وعند الاشعرى لا يكون مؤمنا الا من استدلال . وعند الطبرى من بلغ الاحتلام أو الاشعار من الرجال والنساء أو المحيض من النساء ولم يعرف الله بجميع اسمائه وصفاته عن طريق الاستدلال فهو كافر حلال الدم والمال . واذا بلغ الغلام أو الجارية سبع سنين وجب تعليمهما وتدريبهما على الاستدلال . وعند الاشعرى لا يلزمها الاستدلال الا بعد البلوغ . ٢ — عند سائر أهل الاسلام من اعتقد بقلبه اعتقادا لا يشك فيه وقال بلسانه لا اله الا الله وأن محمدا رسول الله وأن كان كل ما جاء على حق وبرىء من كل دين سوى دين محمد فانه مسلم مؤمن وليس عليه ذلك ، الفصل ح ٤ ص ٥٩ — ٦٠ ، رفض التقليد ، الفصل ح ٤ ص ٦٠ — ٦١ ، كل من اعتقد تقليدا من غير معرفة بأدلتها فنظر فيه . فان اعتقد مع ذلك جواز ورود شبهة عليها وقال لا آمن أن يرد عليها من التشبيه ما يفسدها فهذا غير مؤمن . ومن اعتقد الحق ولم يعرف دليله وأن ليس فيه من التشبه ما يفسده هل هو مؤمن أو مسلم أو عاصى بتركه النظر والاستدلال ؟ هذا هو تحليل جميع الفقهاء : الشافعى ومالك والاوزعى والثورى وأبو حنيفة وأهل الظاهر والاشعرى . فى حين أنه عند الغزالى لقد صدق العرب الرسول باحساساتهم دون أدلة . وهم متفاوتون فيه . فتصديق المسلم غير تصديق اليهودى أو النصرانى الذى يعقد قلبه على التهويلات والتخريفات وليس على التحقيقات العلمية أو التخيلات

=

م ٤ — الايمان والعمل — الامامة

المساعدة في اقرار تصديق بلا برهان لا وكيف يمكن الدفاع عنه واثباته للناس واعلانه لهم ومواجهتهم بالتحدى . وان ايمان العوام لا يغنى عن برهان الخواص . كما أن البقين الباطنى امام النفس لا يغنى عن البرهان امام الناس .

٢ — هل الايمان تصديق دون معرفة او اقرار او عمل ؟

طبقا للبنية السابقة للشعور في ابعاده الاربعة وفي امكانيات العلاقات الثنائية والثلاثية والرابعة مرة ابتداء من المعرفة وثانية من التصديق وثالثة من الاقرار ورابعة من العمل ، وبعد ظهور احتمالات عذر في عرض المعرفة وعلاقاتها تظهر من جديد نفس الاحتمالات العشر في عرض التصديق . يبدو فيها التكرار في الاحتمال الاول فالتصديق بلا معرفة يعادل المعرفة بلا تصديق والخلاف فقط في البداية مرة بالمعرفة ومرة بالتصديق ولكن النتيجة واحدة وهى استحالة فصل كل منهما عن

الاقتناعية ، الاقتصاد ص ١١٤ — ١١٥ ، وقد صنف المتأخرون الايمان على خمسة اقسام : (ا) ايمان عن تقليد وهو الاخذ بقول الشيخ من غير دليل وهو ايمان العوام (ب) ايمان من علم وهو الايمان الناشئ عن معرفة العقائد بأدلتها وهو ايمان اصحاب الادلة (ج) ايمان عن عيان وهو الايمان الناشئ عن مراقبة القلب لله ، وهو ايمان اهل المراقبة في مقام المراقبة (د) ايمان عن حق وهو الايمان الناشئ عن مشاهدة الله بالقلب وهو للعارفين في مقام المشاهدة (هـ) ايمان عن حقيقة وهو الايمان الناشئ عن كونه لا يشهد الا الله للواقعين في مقام الفناء . اما حقيقة الحقيقة فهى للمرسلين وقد منعنا الله من كشفها فلا سبيل الى بيانها ، التحفة ص ٢٨ — ٣٩ ، التحقيق هو اثبات الشيء بالدليل ، التحفة ص ٤٠ — ٤١ ، التحقيق أن الأدلة قائمة على دعوى الفريقين ، الاتحاف ص ٤٦ — ٤٨ ، ويكنى الدليل الاجماعى دون التفصيلى ، التحفة ص ٣٩ — ٤٠ ، وقد اختلفت المعتزلة على فريقين : (ا) المعارف ضرورية ومعتقد الحق ضرورة مؤمن ولو خلطه بغسق فاسق وان اعتقد لا عن ضرورة فهو غير مكلف (ب) اذا كانت المعارف اكتسابا لا عن غير نظر بل تقليد فهو فاسق بتركه الاستدلال او كافر لا تصح توبته . وعند أبى هاشم لو عرف الاسلام كله وأدلتها الا دليلا واحدا فهو كافر ، الاصول ص ٢٥٤ — ٢٥٥ .

الأخر . وفى العلاقات الثنائية يتكرر الاحتمال الرابع . فالمعرفة والتصديق
 دين الاقرار والعمل هما نفسهما التصديق والمعرفة دون الاقرار والعمل .
 والخلاف أيضا فى البداية مرة بالمعرفة ومرة بالتصديق . وفى العلاقات
 الثلاثية يتكرر الاحتمال السابع . فالمعرفة والتصديق والاقرار دين
 العمل هى نفسها التصديق والمعرفة والاقرار دون العمل والخلاف فى
 ابدية كذلك ، مرة بالمعرفة ومرة بالتصديق . كما يتكرر الاحتمال
 الثامن المعرفة والتصديق دون الاقرار . والخلاف أيضا فى البداية ،
 مرة بالمعرفة ومرة بالتصديق . وتكون العلاقة الرباعية باستمرار واحدة .
 والخلاف فقط فى البداية مرة بالمعرفة والتصديق والاقرار والعمل مرة
 التصديق والمعرفة والاقرار والعمل (٦٩) . وقد تم استبعاد التكرار
 ثدرا الامكان باستثناء التصديق كاستدلال ، فالاستدلال معرفة . ومع ذلك
 فانه معرفة من نوع خاص . اما الاحتمال الاول هل الايمان تصديق
 دون معرفة ؟ فقد تكرر ذلك من قبل فى تحليل المعرفة هل الايمان معرفة
 دون تصديق ؟ لا يوجد تصديق بلا معرفة والا كان مجرد ايمان اعمى

٦٩) يبدو تكرار الاحتمالات بين علاقات المعرفة وعلاقات التصديق
 وفى علاقات تماثل وتضاد على النحو الآتى :

(أ) معرفة دون تصديق	(أ) تصديق دون معرفة
(ب) معرفة دون اقرار	(ب) تصديق دون اقرار
(ج) معرفة دون عمل	(ج) تصديق دون عمل
(د) معرفة وتصديق دون اقرار وعمل	(د) تصديق ومعرفة دون اقرار وعمل
(هـ) معرفة واقرار دون تصديق وعمل	(هـ) تصديق وعمل دون معرفة وعمل
(و) معرفة وعمل دون تصديق واقرار	(و) تصديق واقرار دون معرفة وعمل
(ز) معرفة وعمل دون تصديق واقرار	(ز) تصديق ومعرفة واقرار دون عمل
(ح) معرفة وتصديق وعمل دون اقرار	(ح) تصديق ومعرفة وعمل دون اقرار
(ط) معرفة واقرار وعمل دون تصديق	(ط) تصديق واقرار وعمل دون معرفة
(ي) معرفة وتصديق واقرار وعمل	(ي) تصديق ومعرفة واقرار وعمل

دون برهان (٧٠) . الوجدان نظري شعوري والتصديق عمل عقلي . الوجدان فكر شعوري والا فهو انفعال اعشى وهوى ومزاج . ولا يكون الوجدان وحده أساسا للعمل لانه يفتقد الوعي النظري بالسلوك . المتعصب وحده هو الذى يقيم سلوكه على وجدان دون نظر . والمتأمل هو الذى يسلك بناء على تعصب فى صمت دون اعلان . ان التصديق لا يكون الا تصديقا بشئ . ولا يمكن أن يعرف هذا الشئ الا بالنظر والا كان تصديقا بشئ مجهول واستحال التفريق بين الاشياء (٧١) .

١ — هل الإيمان تصديق دون اقرار ؟ اذا كان التصديق قد قام أساسا على البرهان النظري وتحولت الشهادة الباطنية ، بالتجرد والعقل ، الى طاقة حركية فما اسهل بعد ذلك أن تتخرج فى القول وبالتالي يتحول التصديق الى اقرار . لذلك يصعب التفرقة بين التصديق والادعان . فما دام التصديق قد قام على أساس معرفى وكان الوجدان مرتبطا بالارادة والنزوع فانه يصعب التفرقة بين التصديق والاقرار . فالاقرار اعلان عن التصديق ، وانتقال من التصديق الخارجى الى الصديق مع النفس الى التصديق الخارجى الى الاعلان ، اعلان المسافة بين المثال والواقع (٧٢) . ان الفصل بين التصديق والاقرار انها يتم ، تخط فى حالة

(٧٠) لا يثبت التصديق الا مع العلم ، الارشاد فى ٣٩٧ ، وعند ابن حزم لقد عرف اليهود والنصارى كما يعرفون ابناءؤهم ويجدونهم مكتوبا فى التوراة والانجيل ولكنهم لا يصدقون به فلا خلاف فى كفرهم لانها معرفة بلا تصديق . كما ان ابليس عارف بآله وبلائكته وكتبه ورسله وبالبعث ولكنه لا يصدق بهما ، الفصل ح ٣ ص ١٤٤ — ١٤٦ ، وقالت الاشاعرة ان فرعون لم يعرف أن موسى انها جاء من عند الله ورفض ابن حزم لذلك بانه عرف ولكنه لم يصدق ، الفصل ح ٥ ص ٤٨ .

(٧١) انظر سابقا ثانيا : النظر ، ٢ — هل يوجد إيمان نظري بلا تصديق او اقرار أو عمل ؟ (أ) هل الإيمان معرفة بلا تصديق ؟

(٧٢) عند أبى حنيفة التصديق مع الكلمتين ، الموقف ص ٣٨٤ ، الدر ص ١٦٠ ، الإيمان تصديق بالقلب وقرار باللسان ، الدر ص ١٦٢ ، الإيمان عمل القلب واللسان ، وهما التصديق والاقرار ، التحفة ص

الأكراه عندها يقول الانسان بلسانه ما لا يعتقد به في قلبه والا كان الامر

٤١ — ٤٢ ، الاتصاف ص ٤٨ — ٥٠ ، الملل ح ٢ ص ١٠٦ ، فالاعمال
شرائع الايمان وفرائض له فقط . الايمان هو الاقرار والتصديق ،
الفقه ص ١٨٦ ، الاقرار باللسان بالتحقيق ، والتصديق بالجنان
وفق التحقيق ، وتقدير الاقرار للاشعار بالاظهار ، شرح الفقه ص ٧٥ —
٧٦ وعند غسان المرجئي واكثر أصحاب أبي حنيفة الايمان الاقرار
والمحبة لله والتعظيم له والهيبة منه وترك الاستخفاف ، مقالات ح ١ ص
٢٠٤ ، الايمان هو الاقرار والمحبة لله وتعظيمه وترك الاستكبار عليه .
الفرق ص ٢٠٣ ، وعند بشر الميرسي وأصحابه من المرجئة الايمان في الشبهة
التصديق ويكون بالقلب واللسان ، وهو أيضا موقف ابن الراوندي ،
الفرق ص ٢٠٤ — ٢٠٥ ، الايمان هو التصديق بما جاء من عند الله
والاقرار به ، النسفية ص ١٢٤ — ١٢٦ ، حاشية الخيالي ص ١٢٥ ،
ولا يكفي التصديق بمعنى التسليم ، وليس التسليم الا الاذعان والقبول
الذي لا بد منه في التصديق ، حاشية الاسفرايني ص ١٢٥ ، من قال
بلسانه أن الله واحد وعنى به المسيح فهو صادق في قوله مشرك بقلبه .
وقد اختلفت المرجئة في الكفر . فهم من يرى أن الكفر خصال كثيرة ويكون
بالقلب وبغير القلب . والجهل بالله كفر ، وبالقلب يكون . وكذلك البغض
والاستكبار لله والتكذيب برسله بالقلب واللسان ، والاستحقاق يكون
بالقلب واللسان دون الجوارح ، وان من لطم النبي لم يكفر من أجل
القتل بل من أجل الاستخفاف وكذلك تارك الصلاة ، مثالات ح ١ ص ٢٠٦ ،
وعند أبي معاذ التومني الايمان بالتصديق بالقلب واللسان ، والكفر هو
الجحود والانكار والسجود للشمس والقمر والصنم ليس بكفر في نفسه
ولكنه علامة الكفر ، الملل ح ٢ ص ٦٥ ، من أضمر الايمان دون لسان
لم يستحق الجنة بشرط المعرفة عند الرقاشي وبفضل التصديق عند
القطان ، الدر ص ١٩٠ ، الايمان في اللغة التصديق بالقلب واللسان
معا ، والفصل ص ٣ ص ١٤ — ١١ الايمان معرفة وتصديق ومحبة
واخلاص واقرار ، المواقف ص ٤٢٨ ، الكفر تكذيب لله وللرسول بالقلب
واللسان دون غيرها من الجوارح ، التصديق لا يحتل السقوط أصلا
والاقرار قد يحتله كما في حالة الأكراه . التصديق بالقلب والاقرار
فقط شرط لاجراء الاحكام في الدنيا . من أقر بلسانه ولم يصدق بقلبه
كان منافقا . ومن صدق بقلبه ولم يقرر بلسانه كان مؤمنا ، شرح التفكازاني
ص ١٢٦ ، حاشية الخيالي ص ١٢٦ ، حاشية الاسفرايني ص ١٢٦ ،
وعند الاشاعرة والماتريدي الاقرار شرط اجراء الاحكام ، شرح الفقه
ص ٧٥ — ٧٩ ، ويتضح أهمية الاقرار في اسلام عمر واعلانه ذلك في
الكعبة وبذاية تحول الدعوة الاسلامية بعد اعلان عمر من السر الى العلن .

نفاتا في غير حالات الاكراه . بل ان الاقرار هو السبيل الى تطبيق الاحكام الشرعية . ولا يمكن مطالبة الصدق بالطاعات او تطبيق الحدود قبل الاقرار والاعلان . الاقرار اذن هو الاظهار ولولا الاقرار بعد التصديق لظل الامر سرياً ولما بدأت عملية الصراع الاجتماعي .

ب - هل الايمان تصديق دون عمل ؟ اذا كان الايمان تصديقاً يقوم على برهان نظري ويتخرج في القول فما اسهل بعد ذلك أن يتخرج في العمل . وبالتالي تكتمل ابعاد الشعور في بعده الداخليين : المعرفة ، التصديق ، وبعديه الخارجيين : القول والعمل . التصديق بلا عمل ضيق نفس ، وطاقة مختزنة ، وامكانية بلا تحقق ، وسيلة بلا غاية ، طريق بلا هدف . وكيف يكون الايمان كاملاً بلا عمل وقد اقترن العمل بالايمان في أصل الوحي ، والايمان بلا عمل كصورة بلا مضمون كما ان العمل بلا ايمان كمضمون بلا صورة . بل وفي حالة الاختيار فالعمل بلا ايمان افضل وابقى من الايمان بلا عمل ، فالمضمون بلا صورة افضل وابقى من الصورة بلا مضمون . وليس العمل فقط هو المحبة والولاية بل قد يكون الكراهة والعداوة ، فمحبة العدل مثل كراهية الظلم ، وولاية الحق تتضمن العداوة للباطل . وان مقاومة الظلم والتخلف والاستغلال قد تكون شرطاً للعمل من أجل العدل والتقدم والمساواة . النفي شرط الاثبات ، مقاومة السلب شرط تحقيق الايجاب . لذلك لا يمكن تأجيل العمل علو الايمان او تأخير عنه (٧٣) . العمل تحقيق للتصديق وتعبير عنه . والتصديق الذي لا يتخرج في العمل يولد ميتاً ويفقد مصائر طاقته وتفاعله

(٧٣) عند أهل السنة اسم الايمان لا يزول بذنب دون الكفر . ويكون مؤمناً وان فسق بمعصية ولا يحل قتل مسلم الا بردة بعد احصان او قتال ، الفرق ص ٣٥١ — ٣٥٢ . والارضاء على معنيين : الاول التأخير والثاني تأخير العمل على النية والقصد فلا تنفع مع الايمان بمعصية ولا تنفع مع الكفر طاعة ، المثل ح ٢ ص ٥٨ ، الايمان تصديق مع العمل بموجب التصديق ، المواظبة في العمل تعبير عن التصديق ، المواظبة على الطاعات لها تأثير في تأكيد طمأنينة النفس الى الاعتقاد التقليدي ورسوخه في النفس ، الاقتصاد ص ١١٤ — ١١٥ ، الايمان قول وعقد وان عرى عن العمل ، النهاية ص ٤٧١ .

مع العمل . لا يكفى العمل المحبة والخضوع والالتسليم بل والطاعة فهذه أعمال
سكونية خارجية صورية آلية اثر من آثار التصوف على العقيدة بعدد
ازدواج التصوف مع الاشعرية عند المتأخرين . قد يكون لاجراج العمل
مدلول سياسى لاكتفاء الناس بالايمان واسقاط العمل تحقيقا للاستسلام
النهائى وامانا من الثوره . اما الاختيارات الاخرى فهى ايضا مكررة مثلا :
هل الايمان تصديق واقرار دون معرفة وعمل ؟ اذا أصبح الايمان
تصديقا مصحوبا بالاقرار أى تجربة داخلية تتحول الى تعبير خارجى فيها
أسهل بعد ذلك أن يكتمل التحقيق فيتحول النظر الى عمل . واكتفاهل
التصديق بالمعرفة يؤدى بالضرورة الى اكتمال القول بالعمل . وبدلا من
أن يتحول نصف الطاقة أى التصديق الى نصف الحركة أى العمل تتحول
الطاقة كلها أى التصديق والمعرفة الى الحركة كلها أى القول
والعمل (٧٤) . تصعب التفرقة اذن بين التصديق الذى يتحول الى اقرار
والعمل لان التصديق بمعنى الاذعان والاقرار تعبير عن الاذعان . فنن
انتعير له شكلان : الاقرار والعمل . وما دام قد تخارج بالاقرار فليس هناك
ما يمنع أن يتخارج فى العمل وبالتالي يتحقق الفعل . وان كل محاولة لجعل
التصديق خارج الفعل وجعل الاقرار مقطوع الصلة بالارادة واللغة فانه
لا يهدف الا الى امانة الايمان ، وذلك نتيجة لسيادة التصوف كعلم لبواطن
القلوب على الاشعرية السائدة .

أما سؤال : هل الايمان تصديق وعمل دون معرفة واققرار ؟ فيشير
الى نفس السؤال السابق فى علاقات النظر : هل الايمان معرفة وعمل
دون تصديق واققرار ؟ فمع أن الايمان ما وقر فى القلب وصنفته العمل
وهو افضل من المعرفة النظرية والقول الفارغ وهو طريق العمل الصامت
الناجى عن التصديق القلبى الا أنه قد يتحول الى عمل سرى ان لم يصاحبه

(٧٤) المعرفة والاقرار أولى من التصديق والاقرار لان التصديق
الناشئ عن التقليد دون التحقيق مختلف فى قبوله بخلاف المعرفة الناشئة
عن الدلالة مع الاقرار فانه ايمان بالاجماع ، شرح الفقه ص ٦٤ — ٦٥ .

الاعلان . وقد يصبح تعصباً وضيق أفق ان لم يرتكز على أساس نظرى (٧٥) .

جـ - هل الإيمان تصديق وإقرار وعمل دون معرفة ؟ فى العلاقات الثلاثية التى يبدأ التصديق بها يكون الإيمان تصديقاً وإقراراً وعملًا دون معرفة . وفى هذه الحالة يكون السلوك أيضاً صادقاً علينا ولكن ينقصه بعض القدرة على الحوار مع الآخرين والتعامل مع الواقع الإحصائى وفهم علل السلوك . فالنشاط لا يعنى من الفهم ، والحركة لا تفهم . عن الإدراك . يستحيل تحقيق فعل واع باجتماع الأبعاد الثلاثة : التصديق ، الإقرار والعمل دون المعرفة نظراً لغياب الجانب النظرى للسلوك . قد

(٧٥) وهذا هو الحديث المشهور « ليس الإيمان بالتخلّى ولا بالتمنى ولكن ما وقر فى القلب وصدقته العمل » الأصول ص ٢٥٠ - ٢٥١ ، ان أصل الكلام فى النظر الوصول للمعرفة . مفهوم الإيمان الانتقياى الباطنى ، ومفهوم الاسلام الانتقياى الظاهرى ومنطلقها ليس الا مما علم من الدين بالضرورة لانه هو الذى يكفر عدم الانتقياى له لغيره . القلب أصل الجوارح لتبعيتها له صلاحاً وفساداً . الإيمان شرط لصحة أعمال الجوارح . الاسلام هو الإقرار الظاهر باللسان ، الحاشية ص ٤١ ، لا يكفر من قال ان الإيمان عقد بالقلب وإقرار باللسان دون العمل بالجوارح وان كان خطأ أو بدعة فهو إيمان ناقص وليس كاملاً . الفصل د ٣ ص ١٥٣ ، لم يرض الرسول بمجرد الشهادة أو القول واضمار ما خلافه فى القلب فاذا حدث ذلك كانوا منافقين لا إيمان لهم أو كاذبين . نالتصديق مع الإقرار ، النهاية ص ٧٣ - ٧٤ ، الإيمان عبارة عن الاعتقاد والقول سبب ظهوره والأعمال خارجة عن مسمى الإيمان والدليل : (أ) أن الله جعل محل الإيمان القلب ، والقلب محل الاعتقاد (ب) كلما ذكر الإيمان بمطلق الأعمال الصالحة والمعطف يوجب التفسير (د) أثبات الإيمان مع الكبائر مثل قاتل النفس عمداً عدواناً بالمؤمن وسمى الباقى مؤمناً . واحتج المخالف بأن الأعمال مسماة الدين ، والدين هو الاسلام والاسلام هو الإيمان . ويجب التوفيق بين هذه الدلائل بقدر الإمكان . الإيمان له أصل وله ثمرات . والأصل هو الاعتقاد . وأما هذه الأعمال فتعد يطلق لفظ الإيمان عليها كما يطلق أصل الشيء على ثمراته ، المعالم ص ١٤٤ - ١٤٧ .

يقع الفعل ولكنه يكون انفعالا وخطابة ، حماساً واندفاعاً غير قادر على احتواء أفعال الآخرين الذين يخالفونه في المعارف (٧٦) .

د - الإيمان تصديق ومعرفة وإقرار وعمل . هذه هي العلاقة الرباعية الأخيرة التي تتفق مع الاحتمال الأخير في علاقات المعرفة وهي أن الإيمان معرفة وتصديق وإقرار وعمل . والخلاف لمقط في البداية بالمعرفة أولاً وبالتصديق ثانياً . والحقيقة أن كل بعد يحتوى على الأبعاد الثلاثة الأخرى . إذ يستحيل وجود تصديق بلا عمل فالطاقة لا بد وأن تتحول إلى حركة . أن كل تصديق هو تصديق بشيء . وهذا الشيء يتأسس في الذهن ، ويعبر عنه باللسان ، ويتحقق باليد . فإذا كان الإيمان هو المعرفة والتصديق فإن الإسلام هو الإقرار والعمل . وبالتالي يضم الإسلام الإحسان . أن الوحدة بين الداخل والخارج بين الطاقة والحركة ، بين التصور والنظام ، أو كما يقول القدماء بين العقيدة والشرعية هو تحقيق للإيمان الكامل الذي يجمع بين النظر ، المعرفة والتصديق ، والعمل أي الإقرار والفعل . بهذه الوحدة لا تتسرب الطاقة الداخلية ولا يبتسر الفعل الخارجى (٧٧) .

(٧٦) الإيمان في اللغة التصديق . وشرعا تصديق الرسول بكل ما علم مجبئه به ضرورة عندنا ، وعند كلمتي الشهادة عند الكرامية ، وعن أمثال الواجبات والاجتناب عن الحرمات عند المعتزلة ، وعن مجموع ذلك عند أكثر السلف ، الطوالع ص ٢٢٧ ، النهاية ص ٤٧١ - ٤٧٢ ، الإيمان عقد بالقلب ، وإقرار باللسان ، وعمل بالأركان ، الانصاف ص ٥٥ - ٥٦ ، المواقف ص ٣٨٥ ، الغاية ص ٣١١ - ٣١٢ ، فعل القلب واللسان والجوارح ، الدر ص ١٦٠ - ١٦٢ .

(٧٧) اختلف أبو الحسن في معنى التصديق . قال مرة هو المعرفة بوجوب الصانع والوحيته وقدمه وصفاته ، ومرة هو قول في النفس يتضمن المعرفة ثم يعبر عن ذلك باللسان . فيسمى الإقرار باللسان تصديقا . والعمل بالأركان أيضا من باب التصديق بحكم الدلالة ، دلالة الحال . كما أن الإقرار تصديق بحكم الدلالة ، دلالة المقال . فكان المعنى القائم بالقلب هو الأصل المدلول والإقرار والعمل دليلان ، النهاية ص ٤٧٢ ، الإسلام هو التسليم والانقياد لأوامر الله عن طريق

رابعاً : الاقرار .

الاقرار هو البعد الثالث للشعور بعد المعرفة والتصديق وقبل العمل . ويعنى الاقرار التلطف بكلمتى الشهادة . فالاقرار هو القول . أى عمل اللسان والنطق بكلمة تعلن عن التصديق الذى يعلن بدوره عن البرهان . وما فائدة القول ان لم يعبر عن شيء ؟ فالقول لفظ يعبر من معنى . والمعنى يكون فى الشعور ينكشف فى تجربة تصديق ويدرك بالذهن ثم يتحقق بالعمل .

١ — ماذا يعنى الاقرار ؟

الاقرار هو النطق بكلمتى الشهادة حتى ولو اضمر صاحبه الكفر او النفاق أى حتى ولو لم تكن هناك معرفة أو تصديق بهاتين الكلمتين . ويظل ايمان الكافر او المنافق الناطق بالشهادتين مثل ايمان جبريل وهيكائيل والانبياء اجمعين ! الاقرار باللسان وليس تصديقاً بالقلب أو برهاناً بالعقل أو فعلاً باليد . وقد تواتر اقتناع الرسول بالكلمتين ومنعه التفتيش فى الضمائر وثق قلوب الناس . وما علينا الا الحكم بالظاهر والله يتولى السرائر . والظاهر عندنا هو القول أو الفعل والباطن هو المعرفة أو التصديق . ويكفى فى الاقرار مرة واحدة دون التكرار على عكس الاعمال الشرعية مثل الصلاة التى يقصد من الامر فيها التكرار . وبعد ازدواج التصوف مع الاشعرية أصبح الاقرار قديماً فى عهد الذر عندما اشهد الله الناس على انفسهم « الست بربكم ؟ » فقالوا : بلى . وبالتالي لا يحتاج

اللغة . وهناك فرق بين الايمان والاسلام ولكن لا يكون ايمان بلا اسلام ، ولا يوجد اسلام بلا ايمان . وهما كالظهر مع البطن . والدين اسم واقع على الايمان والاسلام والشرائع كلها ، الفقه ص ١٨٦ ، الايمان محض التصديق والاسلام هو الاقرار وعمل الابرار ، الاسلام علانية والايمان سرا ، الاول ظاهراً والثانى باطناً ، الاول بالقول والعمل والثانى بالمعرفة والتصديق ، شرح الفقه ص ٧٩ — ٨٠ .

الانسان الى تكرار الاقرار في الدنيا الا مرة واحدة (٧٨) . والحقيقة ان جعل الايمان مجرد اقرار دون تصديق أو معرفة أو عمل هو ابتسار نه وجعله مجرد قول أو نطق أو اعلان . وهل يمكن الاقرار بكل ما يجيء به الرسول دون تصديق به والتحقق من صحته ؟ اليس الاقرار اقرارا بشيء وتصديقا بشيء واعلانا عن شيء ، يدركه المؤمن ويصدق به ويعمل

(٧٨) هذا هو موقف محمد بن السجستاني وأصحابه من غلاة المرجئة وموقف الكرامية والكعبى . فعند محمد بن السجستاني وأصحابه ، الايمان هو الاقرار باللسان بالله وان اعتقد الكفر بقلبه . فاذا فعل ذلك فهو مؤمن من أهل الجنة . الفصل د ٣ ص ١٣٧ ، وكانت شيعته بخراسان وبيت المقدس ، الفصل د ٥ ص ٤٦ ، الارشاد ص ٣٩٦ ، النهاية ص ٤٧٧ ، المواقف ص ٤٢٩ ، وعند الكرامية فالمنافق المشرك مؤمن حقا وان ايمانه كايمن جبرائيل وميكائيل والانبياء أجمعين ، الاصول ص ١٨٨ — ١٨٩ ، الايمان هو كلمتا الشهادة ، المواقف ص ٣٨٤ ، وقد تواتر ان الرسول والصحابة والتابعين كانوا يقنعون بالكلمتين ، من اتى بهما لا يستفسرون عن علمه وعمله فيحكمون بايمانه بمجرد الكلمتين . المواقف ص ٣٨٥ — ٣٨٦ ، الايمان هو التصديق ، والتصديق باللسان . وكان النبى يقنع به من غير استفسار عما في القلوب ، شرح التنفازانى ، ص ١٢٧ — ١٢٨ ، ليس المعتبر عند الكرامية الا مجرد اللفظ الدال على معنى ، حاشية الخيالى ص ١٢٧ ، هو اللسان فقط حتى ولو اضمح الكفر ، الدر ص ١٦٠ ، الايمان هو الاقرار سواء كان عن اخلاص او نفاق ، الفرق ص ٣٥١ — ٣٥٢ ، الايمان هو الاقرار والتصديق باللسان دون القلب ، والكفر باللسان . وانكروا معرفة القلب أو شيء غير التصديق باللسان . فالمنافقون مؤمنون على الحقيقة ، والكفر هو الجحود والانكار له باللسان دون الجوارح ، مقالات د ١ ص ٢٠٥ — ٢٠٦ ، وامة الاسلام جامعة لكل من اقر شهادتى الاسلام لفظا . كل من قال لا اله الا الله محمدا رسول الله فهو مؤمن حقا من أهل الاسلام سواء كان مخلصا أو منافقا أو مضمرا الكفر والزندقة . المنافقون مؤمنون وايمانهم مثل ايمان جبريل وميكائيل والانبياء والملائكة ع اعتقادهم النفاق واطهار الشهادتين ، الفرق ص ١٢ ، الايمان قول باللسان وان اعتقد الكفر في قلبه ، الملل د ٢ ص ١٠٦ ، اسم ملة الاسلام واقع على كل من قال لا اله الا الله محمدا رسول الله سواء اخلص في ذلك أو اعتقد خلافه . وكذلك الكعبى أن اسم الاسلام واقع على كل مقر بنبوة محمد ، وأن كل ما جاء به حق كائنا قوله بعد ذلك ما كان . وهذا يلزم ادخال العيسوية من اليهودية والمشكانية منهم في ملة الاسلام لانهم يقوون لا اله الا الله ويزعمون أن محمدا كان مبعوثا الى العرب وقد اقروا بأن ما جاء به حق ، الفرق ص ٢٣٠ — ٢٣١ .

على تحقيقه ؟ يظهر الايمان في ابعاد الشعور كلها ، في المعرفة والتصديق والعمل ظهوره في الاقرار . ان جعل الايمان هو الاقرار وحده لهُو تخل عن الايمان كتجربة شعورية ، نظرية ووجدانية ، كمعرفة وتصديق ، كما انه تخل عن الايمان كتجربة عملية فعلية والاكتفاء بالاعلان (٧٩) . وهل يمكن الاقرار بكل ما يجيء به الرسول دون التصديق به والتحقق من صدقه ؟ ان الاقرار شرط كمال وليس شرط صحة . هو اعلان عن التصديق وليس تحقيقا له . وقد يتم تحقيقه بالفعل حتيا دون اعلان ، وبالتالي يكون الفعل هو العلامة الظاهرة . الاقرار اعلان دون عمل ، تحقيق كمال بلا مضمون ، وتحقيق فارغ . ان أقصى ما يستطيع الاقرار هو أن يكون أولى البدايات في ظروف صعبة كبداية لعملية التعلم من الاقرار الى العمل ثم الى التصديق وأخيرا الى المعرفة . فالإقرار هو الاعلان عن النية ثم تتحقق في أعمال حتى ولو كانت هي الشعائر والطقوس مشفوعة بالأعمال الصالحة . وربما لا يأتي التصديق الا

(٧٩) لقد حاجج المتكلمون والفقهاء موقف المرجئة والكرامية . فان قيل لم لا تجعلون التصديق باللسان فان أهل اللغة لا يعلمون من التصديق الا ذلك ؟ قلنا : لو فرض عدم وضع صدقت لمعنى أو وضعه لمعنى غير التصديق لم يكن التلفظ به مصدقا قطعا . فالتصديق اما معنى هذه اللفظة أو هذه اللفظة لدلالاتها على معناها . فيجب الجزم بعلم العقلاء ضرورة بالتصديق القلبي ويؤيده قوله تعالى « من الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين » . وأيضا « قالت الاعراب آمنا . . » ، وان حجة الكرامية معارضة بالاجماع على أن المنافق كافر ، وبنحو قوله « قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا » ، ولا نزاع في أنه يسمى ايمان لغة ، وانه يترتب عليه أحكام الايمان ظاهرا . وانما النزاع فيما بينه وبين الله . يلزمكم أن من صدق بقلبه وهم بالتكلم بكلمتين فمنعه مانع من خرس وغيره أن يكون كافرا وهو خلاف الاجماع ، مواقف ص ٣٨٥ — ٣٨٦ ، وفي الحديث « الايمان بضع وسبعون شعبة أعلاها قول لا اله الا الله وأدناها إمطة الأذى عن الطريق » ، المواقف ص ٣٨٧ — ٣٨٨ ، الايمان بسيط وهو الحق ، فمن صدق بقلبه ولم يقر بلسانه لا لعذر أو لباء فهو مؤمن . فالنطق شرط كمال فيه كيفية الأعمال من صلاة وصوم وزكاة وحج لا شرط صحة ولا كجزء من حقيقته ، شرط لاجراء الاحكام الدنيوية لأن التصديق لخفائه قلبي فلا بد من علامة ظاهرة تدل

بالبرهان ولا تأتي المعرفة الا في النهاية . فاذا ما ثبت الايمان بدأت المعرفة ثم التصديق ثم الاقرار ثم العمل . قد يخالف الاقرار التصديق في حالة القهر والاضطهاد فيضطر المؤمن أن يقول شيئا لا يصدق به وبجده تخفيفا لآلام العذاب . ولكن الافعال هي الافعال الحرة وليست افعال الاكراه . وحين يصعب العمل المباشر قد يتحقق الايمان بالقول حتى يأتي العمل في ظرف أكثر ملاءمة ويكون اقرب الى النجاح . وطالما كان الاقرار هو اساس الاحكام الشرعية فعليه يكون الحكم بالايمان والكفر والفسق والعصيان والارتداد وسائر الاحكام (٨٠) . لذلك قد يكون لهذا الاختيار ، الايمان اقرار ، مغزى سياسى من أجل عدم تكثير الحكم وقبول الامة لهم ما داموا يشهدون ويقررون بكلمتى الشهادة في مقابل اختيار آخر تجعل الاعمال مع الاقرار، وتضع التصديق اساسا للاقرار، وهو اختبار المعارضة . وقد يكون في حالة اخرى رد فعل على تكثير الناس والخصومات المتبادلة من أجل لم الشمل وارساء قواعد الوحدة الوطنية على الحد الأدنى من الاتفاق ، وهو القول ، وان صعب التفسير والتصديق .

وقد تكون هناك صلة بين التجسيم كأحد اختيارات التوحيد والاقرار كأحد اختيارات الايمان ، وبالتالي تكون هناك صلة مقابلة بين التنزيه في التوحيد والعمل في الايمان . فالتجسيم يجعل الواقع في جسم الله وبالتالي لا يحتاج الى الدخول فيه بالفعل .

(٨٠) عند الفقهاء الزنديق من أظهر الاسلام وأسر الكفر تقبل توبته إلا مالك ، الدر ص ١٧١ — ١٧٢ ، وعند الحنفية (أ) من أتى بلفظ الكفر عن اختيار وهو يعلم أنه كفر لا يكفر (ب) لو كان في المسألة وجوه تكفر يكفر ، ووجه يمنع التكفر لا يكفر (ج) من تلفظ بالكفر يقرر بالتوبة وتجديد النكاح (د) من كفر بلسانه طائعا وقلبه مطمئن بالايمان فهو كافر (هـ) جحود الكفر التوبة (و) من ارتد ثم أسلم وقد حج عليه أن يحج دون أن يعيد الصلوات والزكاة والصيام (ز) المؤمن عند ارتكاب الكبيرة إذا كان خائفا من الله وغير مستخف بالشارع مؤمن بح — ايمان البأس غير مقبول وتوبة اليأس مقبولة ، الدر ص ١٦٩ — ١٧٠ .

٢ — هل الايمان اقرار دون معرفة وتصديق وعمل ؟

طبقا لنسق العلاقات بين الاقرار كبعد ثالث للشعور والابساد الثلاثة الاخرى : المعرفة والتصديق والعمل ، فان كل العلاقات الثنائية والثلاثية وجدت من قبل في علاقات المعرفة والتصديق . فالاقرار دون معرفة هو نفسه المعرفة بلا اقرار ، والاقرار دون تصديق هو نفسه التصديق دون اقرار . وبالتالي لا تبقى الا علاقة واحدة وهى الاقرار دون عمل . وفى العلاقات الثنائية ، الاقرار والمعرفة دون التصديق والعمل ، هى نفسها التصديق والعمل دون الاقرار والمعرفة ، كما ان الاقرار والتصديق دون معرفة وعمل هو نفسه المعرفة والعمل دون الاقرار والتصديق . وفى العلاقات الثلاثية للاقرار فى احتمالاتها الثلاثة توجد هى نفسها فى العلاقات الثلاثية للمعرفة والتصديق . والعلاقة الرباعية الوحيدة توجد متكررة سواء كانت البداية المعرفة أو التصديق أو الاقرار (٨١) .

(٨١) يوضح الجدول الآتى الاحتمالات العشرة فى علاقات كل من المعرفة والتصديق والاقرار وكيف أنه لا يبقى فى التصديق الا خمسة احتمالات وفى الاقرار احتمالان . ويمكن التعرف على علاقات التماثل والتضاد بين ا — المعرفة والتصديق ب — المعرفة والاقرار ب — التصديق والاقرار هـ + و — المعرفة والتصديق د + و — المعرفة والتصديق والاقرار ... الخ . وما زال الامر فى حاجة الى توضيح اكثر لهذه العلاقات والتميز بين التماثل والتضاد اعتمادا على حساب الاحتمالات . يكفى فقط النموذج كمدخل تقريبي لمزيد من الاحكام وربما بالاعتماد على الحاسب الآلى .

الاتقرار	التصديق	المعرفة
<p>اتقرار دون معرفة</p> <p>اتقرار دون تصديق</p> <p>اتقرار دون عمل</p> <p>اتقرار ومعرفة دون تصديق وعمل</p> <p>اتقرار وتصديق دون معرفة وعمل</p> <p>اتقرار وعمل دون معرفة وتصديق</p> <p>اتقرار ومعرفة وتصديق دون عمل</p> <p>اتقرار ومعرفة وعمل دون تصديق</p> <p>اتقرار وتصديق وعمل دون معرفة</p> <p>اتقرار ومعرفة وتصديق وعمل</p>	<p>تصديق دون معرفة</p> <p>تصديق دون اقرار</p> <p>تصديق دون عمل</p> <p>تصديق ومعرفة دون اقرار وعمل</p> <p>تصديق واقرار دون معرفة وعمل</p> <p>تصديق وعمل دون معرفة واقرار</p> <p>تصديق ومعرفة واقرار دون عمل</p> <p>تصديق ومعرفة وعمل دون اقرار</p> <p>تصديق واقرار وعمل دون معرفة</p> <p>تصديق ومعرفة اقرار وعمل</p>	<p>(أ) معرفة دون تصديق</p> <p>(ب) معرفة دون اقرار</p> <p>(ج) معرفة دون عمل</p> <p>(د) معرفة وتصديق دون اقرار وعمل</p> <p>(هـ) معرفة واقرار دون تصديق وعمل</p> <p>(و) معرفة وعمل دون تصديق واقرار</p> <p>(ز) معرفة وتصديق وعمل دون اقرار</p> <p>(ح) معرفة وتصديق وعمل دون اقرار</p> <p>(ط) معرفة واقرار وعمل دون تصديق</p> <p>(ي) معرفة وتصديق واقرار وعمل</p>

أ — هل الإيمان أقرار دون عمل ؟ في العلاقات الثنائية هذا هو الاحتمال الوحيد الذى لم يعرض بعد : هل هناك أقرار دون عمل ؟ الحقيقة أن القول أحد مظاهر السلوك مثل العمل ، فالقول سلوك لغوى والعمل سلوك اجتماعى . ولا يمكن أخذ أحد مظاهر السلوك دون الآخر . كما أن الأقرار ليس له صيغة معينة بل هو صياغة تدل على مضمون . ليس الأقرار إذن مجرد كلمة بل هو فعل شعور يتطلب سلوك هو الأقرار . ولما كانت شرائط الإيمان وأوصافه داخلة في الأقرار فإن الإيمان لا يكون أقرارا فحسب بل هو الأقرار بالاضافة الى شرائط الإيمان وأوصافه . والعمل يأتى في المقدمة ، حق الإيمان . ويتضح ذلك في النطق بالشهادتين . إذ لا تعنى الشهادة مجرد أقرار بالقول ، مجرد التلفظ بعبارة ، والنطق بقضية بل تعنى فعل « أشهد » وهو فعل شخصى فى ضمير المتكلم المفرد . والشهادة رؤية ووعى وواقع وإعلان . الشهادة تحقق من أمر واقع . الشاهد حامل الحق ، ورائى الواقع الذى يؤخذ برايه فى القضاء حين الفصل فى الخصومات . الشاهد هو الشاهد على عصره ، هو الذى يرى عصره رؤية حق ، ويأخذ قضاه العصر بشهادته . وقد تكرر فعل « أشهد » مرتين ، الاولى فى التوحيد والثانية فى الوحي مما يدل على أن أصل التوحيد لا ينفصل عن الكلام أى الفكر المصدق والمحول الى الفعل . وقد تصل الشهادة القولية الى حد الشهادة الفعلية عندها يتحول الشاهد الى شهيد بفعل الشهادة ولما كان النطق بالشهادتين للقادر المتمكن فهو فعل يحتاج الى قدرة وليس مجرد قول بلا ثمن . وليست القدرة عضوية خالصة ، القدرة على تحريك اللسان والشفوتين وإخراج هواء الحنجرة من خلال الحبال الصوتية فهذه قدرة لا يملكها الاخرس وحده بل هى قوة معنوية تكشف عن القدرة على الرفض ، رفض آلهة العصر وتآليه الطاغوت حتى يتحرر الوجدان البشرى ويكون قادرا بعد ذلك على الانتساب الى مبدأ واحد ، عام شامل ، يتساوى أمامه البشر جميعا . لذلك ضم فعل الأقرار فعليين : الاول فعل النفى « لا اله » والثانى فعل الإثبات « الا الله » ، من أجل تحرير الوجدان البشرى من الطاغوت والتعبير عن الهوية المطلقة إذ أن العبارة إذا ما حذفنا النفى والاستثناء كانت « اله الله » أى تعريف الشيء

بنفسه وهوية الذات مع الموضوع وتطابق المبتدأ مع الخبر . لذلك لا يجوز نطق الاطفال والصبية والمجانين بها لان الاقرار له ثمن وله حق من العقل والقلب والفعل ، في المعرفة والتصديق والعمل . واذا كانت الشهادة تتطلب الاذعان فانها تتطلب الفعل . فليس الاذعان مجرد خضوع واستسلام ، فعل سلبي ، بل هو قبول عن رضى ، أى فعل ايجابي . وقد يظهر هذا القبول في صورة غضب وتبرد وثوره على الواقع الذى تدحضه الشهادة وينفيه الاقرار . واذا كانت الشهادة تتطلب الانقياد والامثال بدليل حروب الردة فان ذلك يعنى أن للشهادة حقا ، حتى في المال مثل حق الزكاة . فالشهادة اذن فعل ، والاقرار سلوك . وليس ادل على ذلك ايضا من أن الاحكام الشرعية لا تجوز الا بعد القول ران الفرائض لا تتحقق الا بعد الشهادة . فالاقرار التزام بفعل وليس مجرد قول فارغ لا مضمون له ولا حق فيه . واذا لم يكن للشهادة صياغة محددة بل تصح لها اية صياغة فان ذلك يدل على أنها مضمون وليست صورة . وأن الاقرار ليس مجرد كلمة بل هو فعل للشعور ، وانه معنى وتوجه يتطلب سلوكا هو حق الاقرار (٨٢) .

وماذا عن الفرائض ان لم تكن اعمالا تضاف الى الاقرار ؟ الا يقوم الفقه كله على الحكم والتحكيم للامعال وليس للاقوال ؟ وكيف سيحاسب الناس يوم القيامة وعلى اى شئ ان لم تكن على الاعمال ؟ وماذا سيفقر الله يوم القيامة ان لم تكن الاعمال ؟ وعمادا تتم التوبة في الدنيا ان لم تكن على الاعمال ؟ الاعمال حقيقة وليست مجازا ،

(٨٢) عند الشافعية تصح الشهادة بغير الصياغة المعروفة ، الدر ، ص ١٦٥ — ١٦٦ ، وعند أبى حنيفة الايمان المجلل يتم بشهادة واحدة وعند الشافعية بالشهادتين ، التحفة ص ٤٠ — ٤٣ ، الاتحاف ص ٤٧ — ٥٠ ، الجوهرة ص ٤١ — ٤٤ ، وقد قيل في العقائد المتأخرة شعرا :

والنطق يشترط للاحكام عليه والفعل بهمادى الاسلام
الوسيلة ح ٢٦ ، القول ص ١٦ ، شرح الخريدة ص ٢٦ .
م ٥ — الايمان والعمل — الامامة

العمل فعلية وليست وهمية . لا تقتصر فقط على الشعار بل تفسر أيضا الأعمال الحسنة المقرونة دوما بالايمن . وإذا كان أصل التوحيد بتوجه الى الاقرار فان أصل العدل يتوجه الى الاعمال . ان الإرجاء لا يبنى ناخير الفعل على القول . ولا العمل على الاقرار . ليست هذه هي الاخلاق اليهودية أو التلمذية التي تقوم على ان اليهود هم أبناء الله . احداؤه با داموا مطهرون غلا مرة بالاعمال ؟ (٨٣)

(٨٣) حجة الجهمية والكرامية والاشعرية وابى حنيفة واحدة . وهي ان الايمان في اللغة هو التصديق . والعمل بالجوارح ليس تصديقا . الايمان توحيد والاعمال لا تدخل فيه . ولو كانت الاعمال توحيدا لكان قد نزع بنسائها مثل المعتزلة والخوارج ، وهو ليس موقف أهل السنة . عند المرجئة من شهد شهادة الحق دخل الجنة وان عمل أي عمل كما لا تنفع مع الشرك حسنة كذلك لا يضر مع التوحيد سيئة . لا يدخل النار أبدا وان ركب العظائم وترك الفرائض والكبائر ، التنبيه ص ١٦ ، لابد من الاقرار باللسان بالشهادة بان لا اله الا الله وبالاكتفاء وبما جاء من عند الله ثم ترك من العمل فهو مؤمن لا ينقصه شيء ، التنبيه ص ١٥١ ، ليس في ايمانهم نقص وان زنى أحدهم بامرأة أخيه أو ارتكب العظائم واتى الكبائر والفواحش وشرب الخمر ، وقتل النفس وأكل الحرام والربا وترك الصلاة والزكاة والفرائض ، واغتلب وهمز ولز ونهى ، التنبيه ص ١٥٣ ، عند المرجئة الاقرار بالتزويل وان جحد التأويل . نشهد ولكن لا ندري من محمد هو الذي بمكة أم بالمدينة أو بخراسان . ونقر بالحج ولا ندري هل هو بمكة أو بخراسان ، ونقر بان الخنزير حرام ولا ندري هل هذا خنزير أم حمار وأبليس لم يعرف ما أقربه ، التنبيه ص ١٥١ — ١٥٢ ، وعند غيلان (رواية زرقان) الايمان اقرار باللسان وهو التصديق ، والمعرفة بالله فعل الله وليست من الايمان . فالايمن في اللغة هو التصديق ، والتصديق باللسان ، مقالات ج ١ ص ٢٠٠ ، الفرق ص ٢٠٦ — ٢٠٧ ، وعند أبى ثوبان الايمان هو الاقرار بالله وبرسوله وما كان لا يجوز في العقل الا أن يفعله وما كان جائزا في العقل الا يفعله فليس ذلك من الايمان ، مقالات ج ١ ص ٩٩ ، قالت المرجئة بالارجاء في الايمان ، الفرق ص ٢٥ ، وهي ثلاثة أصناف (أ) الارجاء في الايمان وبالقدر على مذاهب القدريّة ، المعتزلة وغيلان وأبى شهر ومحمد بن شبيب البصري (ب) الارجاء بالايمان والجبر في الأعمال مثل جهنم بن صفوان (ج) ارجاء العمل عن الايمان بمعنى التأخر بهم اليوسنية والثوذية والمرسبة والثوذية ، الفرق ص ٢٠٢ ؛

لقد ثبتت السلطة القائمة هذا الاختيار إما عن حسن نية أو عن سوء نية . فإذا كان الاختيار عن حسن نية فإن الهدف يكون هو لم الشمل ، وتحقيق الوحدة الوطنية وعدم التفتيش في ضمائر الناس لمعرفة تصديقهم بها يقررون أو الدخول في أذهانهم لمعرفة ماذا يعرفون أو حتى الحكم على أعمالهم . فقد بعث الانبياء والرسول هداة لا قضاة ويرجى، الحكم على أعمالهم لليوم الآخر . وقد يكون ذلك كرد فعل على تكفير الخصوم واقتتال الفرق ، وقطع الرقاب طبقا للأعمال ، وبالتالي حقنا للدماء وحفاظا على وحدة الأمة أصبح هذا الاختيار أحد وسائل لتحقيق هذا الهدف . ولكن لما كانت السلطة القائمة هي أيضا تشهر سلاح تكفير الخصوم وتأييد السلطان فإنها باخراجها العمل عن الايمان جعلت أعمال الخصوم سياسية خالصة لا شأن لها بالايمان وبالتالي تقضى على شرعية المعارضة . وفي الوقت نفسه تخرج أعمال السلطان من الايمان حتى يظل الحكم شرعيا ما دام السلطان يقر بالشهادتين ! وفي الوقت نفسه تجعل السلطة القائمة المنظومة العقائدية أساسا للتكفير مما يمكن لها من حصار المعارضة السياسية التي تتهم بالتأويل وبالتالي الخروج على العقائد السنية الحرفية الشيعية التي تتفق مع أذواق العامة وتصوراتها وبالتالي يمكن عزلها سياسيا في الدنيا وعزلها دينيا في الآخرة . وذلك لبس فقط للمعارض ولكن لقومه وشيعته وأنصاره حتى ولو غزا مع المسلمين وشارك في قضاياهم وكان المحك في الايمان والكفر هو الخصوع

ولذلك سموا مرجئة ، الفرق ص ٢٠٧ : الايمان اقرار باللسان . الفصل ٥ ص ١٦ ، هذه الطاعات لو كانت جزءا من مسمى الايمان شرعا لكان تقييد الايمان بالطاعة تكديرا وبالمعصية نقصا . وقد منذ الرازي هذه الحجة بأربعة حجج أخرى مناهضة هي : (أ) فعل الواجبات هو الدين ، والدين هو الاسلام ، والاسلام هو الايمان . (ب) قاطع الطريق بجزى يوم القيامة والمؤمن لا يجزى (ج) لو كان الايمان التصديق لكان كل من صدق الخبث والطاغوت مؤمنا (د) الآيات القرآنية التي تربط بين العمل والايمان ، المحصل ص ١٧٤ .

الابيمان ان الارضه (٨١) . وقد تاخذ بعض فرق المعارضة الشيعيه
مثل هذا الموقف بدافع المصالحة الوطنية بين السلطة القائمة والمعارضة
الجزرية (٨٥) . فإذا ما ظهر الواقع في التجسيم فانه يتلاشى في الابيمان

(٨١) عند أهل السنة اسم ملة الاسلام واقع على كل من أقر بحدوث
العالم وتوحيده وسماعه وقدره ، وأنه عادل حكيم مع نفي التشبيه
والتعطيل ، وأقر مع ذلك بنبوته جميع أنبيائه وبصحة نبوة محمد ورسالته
إلى الكافة وبتأييد شريعته ، وبأن كل ما جاء به حق وأن القرآن منبع
شريعته وبوجوب الأركان الخمسة . فان لم يخلط إيمانه ببذعة شنعاء
تؤدي إلى الكفر فهو الموحّد السني وان ضم إلى ذلك بذعة شنعاء مثل
الباطنية أو البيانية أو المفضية أو المذسورية أو الجناحية أو السبئية أو
الخطابية من الرافضة أو كان على دين الخوارج أو أصحاب التناسخ
أو الميمنية أو اليزيدية من الخوارج أو على دين الخاطبية أو الحاربية
من القدرية أو كان ممن بحرم شئاً من نفس القرآن على إباحته باسمه
أو أباح ما حرم القرآن باسمه فليس من جملة أمة الاسلام . وان كانت
بذعته من جنس بدع الرافضة الزيدية أو الرافضة الإمامية أو من جنس
بدع الخوارج أو المعتزلة أو البخارية أو الجهمية أو الخزارية أو المجسمة
كان من جملة أمة الاسلام في بعض الأحكام ، الدفن في مقابر المسلمين ،
وان يدفع إليه سهمه من الغنيمة ان غزا مع المسلمين ولا يمنع من دخول
المساجد والصلاة فيها . وبخرج في بعض الأحكام مثل انه لا تجوز الصلاة
عليه ولا خلفه ولا تحل ذبيحته زمارته لأسنن أو نكاح السنية من
أحدهم ، الفرق من ٢٣١ — ٢٣٢ .

(٨٥) العجيب ان تنبئ بعض فرق الخوارج والمعتزلة هذا الرأي
فعدد بعض الروايف ان ظهور الابيمان من خلال القول لا يعد إيماناً
بل اسلاماً . وعند الزيدية من شهد أحد بالنبوة من أهل الكتاب وان لم
يدخلوا في دينه ويعملوا بشريعته فهم مؤمنون ، مقالات ح ١ ص ١٧١ ، من
قال بلسانه « أن الله واحد » وعنى به المسيح فهو صادق في قوله
بشرك بقلبه ، مقالات ح ١ ص ١٧٣ ، وعند الفخزيلة الصفرية من قال
لا اله الا الله محمداً رسول الله بلسانه ولم يعتقد ذلك بقلبه بل اعتقد
الكفر أو الدهرية أو اليهودية أو النصرانية فهو مسلم عند الله مؤمن ولا يخره
إذا قال الحق بلسانه ما اعتقد بقلبه ، الفصل ح ٥ ص ٣١ ، وعند
الكعبى من المعتزلة ان قول القائل « أمة الاسلام » تقع على كل مقرر نبوة
محمد وان كان كل ما جاء به حقاً كائناً في قوله بعد ذلك ما كان . وهذا
بناقض بقول العيسوية من أصبهسان اذ يقولون بنبوته محمد وبأن كل ما جاء
به حق ولكن إلى العرب وليس إلى بنى اسرائيل ويقولون موشكانية اليهود
اذ قال موشكان أن محمداً رسول الله إلى العرب وإلى سائر الناس
ما خلا اليهود ، وأقروا بالشهادتين وهم ليسوا من أمة الاسلام لقولهم
ان شريعة الاسلام لا تلازمهم ، الفقرة ١٢ ص ١٣ .

ويصبح الايمان مجرد اقرار (٨٦) . ومع ذلك كى نظهر السلطة القائمة .
فى مظهر المدافع عن الدين فانها تهاجم الاقرار باعتباره كافيا فى الايمان .
وترفض ارجاء العمل على الايمان بالنسبة للعامة حتى تظل العمامة فى
الايمان التقليدى ومظاهر العمل التقليدى له اى فى الشعائر والطقوس
بعيدا عن المعارضة السياسية (٨٧) . وتروج الاحاديث لنقد كل اختبار .
ولما كافت السلطان السياسية والدينية متعاونتين ، فانه سرعان ما نروج
احاديث لتأييد السلطة وتنفيذ المعارضة (٨٨) .

ب - الايمان اقرار ومعرفة وتصديق وعمل . العلاقة الرباعية
باستمرار واحدة سواء اكانت البداية بالمعرفة أو بالتصديق أو بالاقرار .
فالايمان اقرار ومعرفة وتصديق وعمل . فلا يوجد اقرار باللسان الا بعد
التصديق بالقلب ، ولا يوجد تصديق بالقلب الا بعد المعرفة . واذا كان
الاقرار عملا بالقلب فانه يكون ايضا عملا بالجوارح فلا قول بلا تصديق
ولا تصديق بلا معرفة ، ولا نظر بلا عمل . ان القول دون المعرفة يكون مجرد

(٨٦) تقر المشبهة بلزوم احكام القرآن وبوجوب اركان الشريعة ،
وبتحريم المحرمات ، الفرق ص ٢٢٧ ، الايمان هو الاقرار باللسان
فقط دون التصديق بالقلب ودون سائر الاعمال . وفرقوا بين تسمية
المؤمن مؤمنا فيما يرجع الى احكام الظاهر والتكليف وفيما يرجع الى
احكام الآخرة والجزاء . فالمتفق مؤمن فى الدنيا حقيقة ، مستحق للعذاب
الابدى فى الآخرة ، الملل ح ٢ ص ٢٢ ، وعند الكرامية الايمان هو الاقرار
باللسان فقط . ولا يخفى قبح القول بأن الايمان مجرد الاقرار باللسان
من حيث افضائه الى تكفير من لم يظهر ما أبطنه من التصديق والطاعة
وامتناع استحقاقه للشفاعة والحكم بنقيضه لمن أظهر ضد ما أبطن من
الكفر بالله ورسوله وآله والمضادة فى الدين والعدواة للمسلمين ، الغاية
ص ٣١٠ - ٣١١ .

(٨٧) يتبنى أهل السنة هذا الموقف ويعيونه على الآخرين ، الكرامية
والمرجئة وبعض الروافض والخوارج .

(٨٨) وضعت احاديث عديدة لهدم موقف المرجئة كما وضعت احاديث
أخرى لهدم مواقف المعتزلة والخوارج والشيعية . فقد روى عن النبى قوله
« لعنت المرجئة على لسان سبعين نبيا » . قيل : من المرجئة يا رسول
الله ، قال : « الذين يقولون الايمان كلام » ، يعنى الذين زعموا أن الايمان هو
الاقرار وحده دون غيره ، الفرق ٢٠٢ .

الفاظ لا تدل على شيء ، ولا يؤدي الى تصديق لانه لا يوجد موضوع للتصديق . وبطبيعة الحال لا ينتج عنه عمل . القول دون تصديق يكون بالضرورة دون معرفة أو فعل . تغيب الخصوصية في الزمان والمكان ويصبح الايمان مجرد لغو . ليس الايمان قولاً محسوباً بالقول أحد مظاهر الايمان . القول صياغة للنظر ، وتعبير عن الرأي . اللفظ مجرد صورة للفكر وإداة له . لذلك يستحيل إقامة سلوك الناس على أساس من القول لان القول وحده لا يكون أساساً للسلوك . القول تعبير عن فكر وكشف لموقف شعورى . القول بمفرده مجرد الفاظ لا تدل على شيء . ولما كان العمل واعياً استحال تحقيقه على أساس من القول والا تحول الانسان الحى الى انسان آلى يعطى القرار ليتحول تلقائياً الى عدل . والشهادة ليست قولاً بل هى قول وفكر ووجدان وعمل . فالشاهد على العصر هو الشهيد ، والشهيد هو الذى يشهد بقوله وفكره ووجدانه وعمله . وكل ذلك ممثل فى حياته وأبعاده لشعوره (٨٩) . وقد يتم تجاوز

(٨٩) الاكتفاء بالمعرفة دون الاقرار وبالاقرار دون المعرفة فهو فى محل النزاع كما قاله بعض أهل الابتداع ، شرح الفقه ص ٦٥ ، رفض موقف المرجئة فى « التنبيه » بأسلوب خطابى دعائى ، التنبيه ص ٤٣ — ٤٧ ، حجج ابن حزم ضد المرجئة ، الفصل د ٣ ص ١٣٨ — ١٥٣ ، وهى خمسة : (أ) الايمان تصديق ليس فقط باللسان ولكن بالقلب . وهذا ايضا ما تسمح به اللغة والا كان كل تصديق بشيء ايماناً (ب) قبول النبى الناس بالقول كان بداية وليس نهاية فبالاجماع صح ذلك . وقول الرسول فى السوداء « اعتقها فانها مؤمنة » ، ولعمري « قل كلمة أحاجج لك بها عند الله » (د) الاعلان عن الكفر ليس كفراً ولا عن الايمان ايماناً نظراً لوجود الاكراه (د) الايمان ارنباب وظن وايمان ويقين وكلها أفعال القلب (هـ) « يقولون بالمستهم ما ليس فى قلوبهم » ، درجات الثواب والعقاب فى الآخرة ليست طبقاً للاقوال بل للأعمال ، حكاية جملة أصحاب الحديث وأهل السنة : الايمان هو الايمان بالله وملائكته وكتبه ورسله وبالقدر خيره وشره ، حلوه ومهره ، وأن ما أخطاهم لم يكن ليصيبهم ، وأن ما أصابهم لم يكن ليخطاهم . والاسلام هو أن يشهد أن لا اله الا الله وأن محمداً رسول الله ، مقالات د ١ ص ٣٢٢ ، كما يرفض ابن حزم الاحاديث التى تجعل الايمان مجرد اقرار مثل « من قال لا اله الا الله دخل الجنة » فقد اتت احاديث أخرى بزيادة فى الخبر وهو قوله « امرت أن أقاتل الناس

مفهومي الاقرار والعمل بمفهوم الخضوع والاستسلام والانقياد وطاعة
الاوامر والنواهي بمعنى قبولها ويصبح الايمان والاسلام مترادفين .
والحقيقة ان هناك تمايزا في هذه المفاهيم الاخيرة بين المعرفة والتصديق
وبين النظر اى المعرفة والتصديق وبين العمل اى الاقرار والفعل . ولا
يوجد خضوع أو استسلام يأتى بالضرورة من المعرفة والتصديق بل قد
تؤدى المعرفة والتصديق الى الرفض والتبرؤ والثورة . كما قد لا يكون
العمل وحده هو الاتيان بالطاعات والالتزام بالاوامر واجتناب النواهي
بل قد يتجاوز ذلك الى الاعمال الصالحة . كما قد يأخذ مضمون الايمان
العقائدى الايمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقضاء
خيره وشره مضمونا جديدا وهو اصلا التوحيد والعدل ، ومضمون
الرسالة وهو استقلال الانسان عقلا وارادة . ويعنى التوحيد انتساب
الانسان الى مبدء يتساوى امامه الجميع ، كما يعنى العدل اثبات حرية
الانسان وعقله القادر على التمييز بين الحسن والقبح . بل ان العمل
الفردى لا يكفى كتعبير عن الاقرار بعد المعرفة والتصديق ، فالعمل
الفردى لا يزدهر الا فى العمل الجماعى ، فى موالة المؤمنين وبعبادة الكفار .
اى فى الصراع الاجتماعى . واذا كان علم الاصول واحدا ، اصول الدين
واصول الفقه فان مصالح الامة والحرص عليها ضد الانسداد فى الارض
يكون هو محور الصراع الاجتماعى فى اصول الدين . لذلك ينتهى علم
التوحيد بأحكام قيمة ونداء للفعل ، فتتحول الالهيات الى اخلاقيات ثم الى
اجتماعيات مستمدة من التصوف والاصول . ويتحول الحديث من الايمان
وصياغاته وأحكامه ، من مجال الاوامر والنواهي وخطب المساجد ومواظ
المنابر الى الحديث عن الضروريات الخمس ، المحافظة على النفس والعقل
والدين والعرض والمال . التوحيد اذن هو أساس المحافظة على الجماعة ،

حتى يقولوا لا اله الا الله وانى رسول الله ويؤمنوا بما أرسلت به فهذا
هو الذى لا ايمان لاحد بدونه » ، الفصل ح. ٤ ص ١٨ - ١٩ .

يظهر في أقوال الافراد والجماعات كما يظهر في أعمالهم (٩٠) .

خامسا : العمل .

العمل هو البعد الرابع والآخر للشعور بعد المعرفة والتصديق والاقرار . وطبقا لمنطق العلاقات الثنائية والثلاثية والرباعية ، فقد ظهرت كلها من قبل في علاقات المعرفة والتصديق والاقرار . ففى العلاقات الثنائية العمل دون المعرفة هو نفسه المعرفة دون العمل ، والعمل دون التصديق هو نفسه التصديق دون العمل ، والعمل دون الاقرار هو

(٩٠) يظهر ذلك التيار عند بعض الاشاعرة والماتريدية ، شرح الخريدة ص ٦٦ — ٦٧ ، النسفية ص ١٣٠ ، حاشية التفتازانى ص ١٣٠ — ١٣١ ، شرح الدوانى ص ٢٨٧ — ٢٩١ ، حاشية الكلينوى ص ٢٨٨ ، حاشية المرجانى د ٢ ص ٢٨٨ ، التحفة ص ٩٨ — ٩٩ ، الاتحاد ص ١٥٢ ، معنى لا اله الا الله لم يجعل التلفظ بها عاصم للدم والمال بل ولا معرفة معناها مع لفظها بل ولا الاقرار ولا كونه لا يدعو الا الله وحده ولا شريك له بل لا يحرم ماله ودمه . يضيف الى ذلك الكفر بما يعيد من دون الله ، فان شك أو توقف لم يحرم ماله ودمه ، الكتاب ص ١٤ ، الفرق ص ٣٤٥ — ٣٤٦ ، وعند بعض المرجئة الكفر يكون بالقلب واللسان ، مقالات د ١ ص ٢٠٦ ، وعند محمد بن كرام رادا على أصحاب الحديث الايمان قول وعمل ، الفرق ص ٢٢٠ ، مقالات د ١ ص ٣١٢ ، التنبيه ص ١٥ — ١٧ ، الابانة ص ١٠ ، ولكن الخوارج هم الذين ربطوا بين القول والعمل . فعندهم قد يسلم الانسان بمعرفة وظيفة الدين وهى شهادة أن لا اله الا الله وأن محمدا عبده ورسوله والاقرار بما جاء من عند الله جملة والولاية لاولياء الله والبراءة من اعداء الله وان لم يعرف سوى ذلك فهو مسلم حتى يبتلى بالعمل . فمن واقع شيئا من الحرام مما جاء فيه الوعيد وهم لا يعلم أنه حرام فقد كفر . ومن ترك شيئا من كبير ما افترضه الله عليه وهو لا يعلم فقد كفر . فان حضر احد من اوليائه موقعة بن واقع الحرام وهو لا يدري احلال أم حرام أو اشتبه عليه وقف فيه فلم يقتله ولم يبرأ منه حتى يعرف احلال ركب أم حرام فبرئت منه البهيسية ، مقالات د ١ ص ١٧٨ ، وعند الشيبية أن الرجل يكون مسلما اذا شهد أن لا اله الا الله وأن محمدا عبده ورسوله ، وتولى اولياء الله ، وتبرأ من أعدائه ، وأقر بما جاء من عند الله جملة وان لم يعلم سائر ما افترض الله ما سوى ذلك افترض هو أم لا فهو مسلم حتى يبتلى بالعمل به فيسأل . لذلك سموا أصحاب السؤال ، مقالات د ١ ص ١٧٩ — ١٨٠ .

نفسه الاقرار دون العمل . وفي العلاقات الثنائية ، العمل والمعرفة دون التصديق والاقرار هما نفسهما الاقرار والتصديق دون المعرفة والعمل ، والتصديق والاقرار دون المعرفة والعمل والمعرفة والتصديق دون المعرفة والاقرار . كما أن العمل والتصديق دون المعرفة والاقرار هما نفسهما الاقرار والمعرفة دون التصديق والعمل ، وهما نفسهما التصديق والعمل دون المعرفة والاقرار ، وهما نفسهما المعرفة والاقرار دون التصديق والعمل . أما العمل والاقرار دون المعرفة والتصديق فهما نفسهما الاقرار والعمل دون المعرفة والتصديق ، والتصديق والاقرار دون المعرفة والعمل ، والمعرفة والعمل دون التصديق والاقرار . وفي العلاقات الثلاثية العمل والمعرفة والتصديق دون الاقرار هي نفسها التصديق والمعرفة والعمل دون الاقرار ، والتصديق والعمل دون الاقرار . وكذلك العمل والتصديق والاقرار دون المعرفة هي نفسها الاقرار والتصديق والعمل دون المعرفة ، وأيضا التصديق والاقرار والعمل دون المعرفة . أما العمل والمعرفة والاقرار دون التصديق فهي نفسها الاقرار والمعرفة والعمل دون التصديق وأيضا المعرفة والاقرار والعمل دون التصديق . أما العلاقة الرباعية فهي باستمرار واحدة لانها العلاقة الكاملة ، وهي نفسها التصديق والمعرفة والاقرار والعمل ، هي نفسها المعرفة والتصديق والاقرار والعمل ولكن الخلف فقط في البداية ، مرة بالعمل ، وأخرى بالاقرار ، وثالثة بالتصديق ، ورابعة بالمعرفة (٩١) . لا يوجد إذن اختيار جديد ممكن في علاقات لم تظهر بعد .

(٩١) تتضح علاقات التماثل والتضاد الثنائية على النحو الآتي كما هو مبين في الجدول :

أ — المعرفة والتصديق . ب — المعرفة والاقرار . ج — المعرفة والعمل .

ب — التصديق والاقرار . ج — التصديق والعمل . ج — الاقرار والعمل .

كما تتضح علاقات التماثل والتضاد الثلاثية على النحو الآتي :

د — المعرفة والتصديق + و — الاقرار والعمل .

هـ — المعرفة + و — التصديق + د — الاقرار + هـ — العمل

=

المعرفة	التصديق	القرار	العمل
(أ) معرفة دون تصديق	تصديق دون معرفة	القرار دون معرفة	عمل دون معرفة
(ب) معرفة دون اقرار	تصديق دون اقرار	اقرار دون تصديق	عمل دون تصديق
(ج) معرفة دون عمل	تصديق دون عمل	اقرار دون عمل	عمل دون اقرار
(د) معرفة وتصديق دون اقرار	تصديق ومعرفة دون اقرار وعمل	اقرار وتصديق ومعرفة دون وعمل	عمل ومعرفة دون تصديق اقرار
(هـ) معرفة واقرار دون تصديق وعمل	تصديق واقرار دون معرفة وعمل	اقرار وتصديق وعمل دون معرفة وعمل	عمل وتصديق دون معرفة اقرار
(و) معرفة وعمل دون تصديق واقرار	تصديق وعمل دون معرفة واقرار	اقرار وتصديق وعمل دون معرفة وعمل	عمل وتصديق دون معرفة اقرار
(ز) معرفة وتصديق واقرار وعمل	تصديق وعمل دون معرفة واقرار وعمل	اقرار وتصديق وعمل دون معرفة وعمل	عمل وتصديق دون معرفة اقرار
(ح) معرفة وتصديق وعمل دون اقرار	تصديق وعمل دون معرفة وعمل	اقرار وتصديق وعمل دون معرفة وعمل	عمل وتصديق دون معرفة اقرار
(ط) معرفة واقرار وعمل وتصديق	تصديق وعمل دون معرفة وعمل	اقرار وتصديق وعمل دون معرفة وعمل	عمل وتصديق دون معرفة اقرار
(ي) معرفة وتصديق وعمل	تصديق وعمل دون معرفة وعمل	اقرار وتصديق وعمل دون معرفة وعمل	عمل وتصديق دون معرفة اقرار

ولكن الاختيار الرباعى هو الامثل لانه هو الذى يوحد بين ابعاد الشعور
الاربعة فالايمان هو العمل . والتركيز على العمل رد فعل على جعل
الايمان مجرد معرفة أو تصديق أو اقرار . والحقيقة ان العمل تعبير
عن معرفة كما ان المعرفة تصديق ببرهانها . وكما لا توجد معرفة دون
عمل والا كانت معرفة نظرية فارغة جوفاء فكذلك لا يوجد عمل دون معرفة
والا كان عملا اخرق أحق . العمل لا يقوم الا على أساس معرفى والا
كان عملا آليا غريزيا عضويا صرفا تعبيريا عن مجرد نشاط العضو الحى .
بل ان العمل أيضا يغذى المعرفة ويثيرها . فالمعرفة قد لا تحصل بالضرورة
قبل العمل بل يمكن ان تنشأ أثناء العمل ومن خلاله وهى المعرفة التجريبية .
فاذا كانت المعرفة قبل العمل عامة فرضية فانها تتخصص وتتحقق وتقاس
فى العمل طبقا لقدراته ومقدار تقبل الواقع لها . وهذا هو أساس
الواقعية فى التشريع كما بان فى « أسباب النزول » وفى « الناسخ
والمنسوخ » . كما ان العمل أحد مظاهر تخارج المعرفة والتصديق
مثل الاقرار . فاذا ثبت الاقرار ثبت العمل . فلا عمل بلا اقرار والا كان
عملا صامتا سريا او علنيا بلا كلمة او اعلان عنه ، وكان الفعل هو
الكلمة . ولا اقرار بلا عمل والا كانت الكلمة هى الفعل الوحيد وبالتالي
تصبح كلاما أجوف ، وخطابة فارغة . لا يوجد إذن عمل بلا اقرار الا
العمل الصامت مع ان الاعلان عنه بلاغ للناس ونوع من العمل والفاعلية
من خلال الكلمة . يتحقق العمل بالقول وليس بالعمل المباشر وحده .
وقد يكون وقع كلمة حق فى وجه امام ظالم ثورة فعلية علنية فيتحول القول
الى فعل . ولكن بظل الفعل فى حاجة الى تنظيم فعلى وذلك لا يتأتى الا

==

- و — المعرفة + ه — التصديق والاقرار + د — العمل .
- ز — المعرفة والتصديق والاقرار .
- ح — المعرفة والتصديق + ز — العمل .
- ط — التصديق والاقرار + ح — العمل .
- ى — التصديق والاقرار + ح — العمل .
- وأخيرا تنتضح العلاقة الرباعية فى حالة واحدة هى : .
- ى — المعرفة والتصديق والاقرار والعمل .

بالعمل . والعمل تعبير عن وجدان وتحقيق للبواعث والا كان عملا آتيا لا يهز الوجود الانساني ولا ينشد شعرا . العمل اذن ما هو الا تحقق رابع بعد المعرفة والتصديق والاقرار بل يمكن القول بأن المعارف العقلية أعمال هي أفعال الذهن وأن أفعال القلوب أعمال هي أعمال القلب . اذن الاقوال أعمال وهي أعمال اللسان .

ويتضح ذلك أكثر وأكثر بارتباط الايمان بالعمل في أصل الوحي سواء كان عملا صالحا أو عملا فاسدا . وفي هذه الحالة يكون الايمان قد لبسه الظلم وكان العمل هو عدل الايمان . ويقر العقل أن فعل الواجبات هو الدين ، وأن الدين هو الاسلام ، وأن الاسلام هو الايمان وبالتالي يكون فعل الواجبات هو الايمان . كما يعنى الايمان الصلاة نظرا للتوحيد بين الايمان والاعمال . وأن قاطع الطريق ليس بمؤمن أى أن قطع الطريق ليس من الايمان . كما أن الزانى لا يزنى وهو مؤمن نظرا لارتباط الفعل بالايمان . أما الاعتراض بواو العطف وبأنه لو كان العمل جزءا من الايمان لكان الايمان منافيا للظلم لاخراج العمل من الايمان فمردود عليه بأنه لو لم يكن العمل من الايمان لما صح إطلاق الايمان على العمل . كما أن الايمان في الشرع ليس بالتصديق محسب والا لما كان بضعا وسبعين شعبة أعلاها لا اله الا الله وأدناها إماطة الاذى عن الطريق (٩٢) . ومع ذلك يظل موضوع الايمان والعمل موضوعا

(٩٢) جاء الايمان مقرونا بالعمل الصالح في غير موضع من الكتاب مثل « الذين آمنوا وعملوا الصالحات » ، فدل على التغاير . كما قرن بضد العمل الصالح نحو « وأن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا » ، « الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم » ، المواقف ص ٣٨٥ ، وتعطى المعتزلة حججا عقلية وعقلية لاثبات اقتران العمل بالايمان مثل : (ا) فعل الواجبات هو الدين « ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة » ، ذلك دين القيمة « والدين هو الاسلام » أن الدين عند الله الاسلام « ، والاسلام هو الايمان « ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه » ، اذن يكون فعل الواجبات من الايمان (ب) « وما كان الله ليضيع ايمانكم » أى صلاتكم الى بيت المقدس (ج) قاطع الطريق ليس بمؤمن « ولهم في الآخرة عذاب النار » ، « ربنا انك من تدخل النار فقد أخزيته » ، والمؤمن لا يخزى ،

دينيا سياسيا . فإخراج العمل عن الايمان كلية . فلا يضر مع الايمان معصية ولا ينفع مع الكفر طاعة ، هو تبرئة للحكام وتجاهل لافعالهم والاكتفاء بأقوالهم حتى لا تحاسبهم الامة في حين أن ادخال الاعمال كجزء لا يتجزأ من حقيقة الايمان هو مراقبة على الحكام والمحكومين ومحاسبتهم على افعالهم . أما جعل الاعمال مجرد أجزاء عرضية للايمان لا يلزم من عدمها عدمه أو أثارا خارجية عن الايمان مسببة له ويطلق عليها الايمان مجازا ، فهي محاولات لتحقيق نوع من المصالحة بين الخصوم السياسيين وتظل أقرب الى رأى السلطة القائمة التى تخرج العمل من الايمان (٩٣) .

١ — ماذا يعنى العمل ؟

قد يعنى العمل فعل الطاعات واجتناب المعاصي أى القيام بالفعل ايجابا أم سلبا . فإذا كان الايمان إذن فعل الطاعات واجتناب المعاصي يكون الكفر فعل المعاصي واجتناب الطاعات . ولكن هل الايمان فعل جميع الطاعات واجتناب جميع المعاصي ؟ وماذا لو فعل المؤمن بعض الطاعات واجتناب بعض المعاصي أو فعل جميع المعاصي ؟ وماذا يكون

« يوم لا يخزى الله النبى والذين آمنوا معه » (د) « لا يزننى الزانى حين يزننى وهو مؤمن » ، « لا ايمان لمن لا أمانة له » ، (وهو حديث معارض بآخر) « وان زنى وان سرق على رغم أنف أبى ذر » ، المواقب ص ٣٨٦ — ٢٨٧ ، والذي يدل على خروج العمل عن مفهوم الايمان عند المرجئة هو عطف العمل على الايمان . ويدل من وجهين : (أ) العطف (ب) لو كان العمل جزءا من الايمان لكان الايمان منافيا للظلم ، والرد على ذلك بحجتين كذلك : (أ) لو لم يكن العمل من مفهوم الايمان لما صح اطلاق الايمان على العمل (ب) ليس الايمان فى الشرع التصديق والا لما كان بضعا وسبعين شعبة أفضلها لا اله الا الله وأدناها إمطة الاذى عن الطريق « أى الافعال ، الطوالع ص ٢٢٧ — ٢٢٨ .

(٩٣) هناك أربعة احتمالات : (أ) الاعمال جزء من حقيقة الايمان (ب) الاعمال أجزاء عرضية للايمان لا يلزم من عدمها عدمه (أهل السلف) (ج) الاعمال آثار خارجية عن الايمان مسببة له ويطلق عليها الايمان مجازا (عبث لفظى) (د) الاعمال خارجة عن الايمان كلية ، لا يضر مع الايمان معصية ولا ينفع مع الكفر طاعة (بعض الخوارج) ، شرح الدوائى ص ٢٨٩ — ٢٨٧ ، الكتبوى د ٢ ص ٢٨٧ — ٢٨٨ ، الخلفالى د ٢ ص ٢٨٧ .

وضع الايمان فيما يتعلق بالافعال في جدل الكل والبعض ؟ اذا استحتم
فعل كل الطاعات واجتناب كل المعاصي فلا ريب أن فعل بعض المعاصي
واجتناب بعض الطاعات ممكن . ولكن ماذا تعنى الطاعة وماذا تعنى
المعصية ؟ هل الطاعة ما جاء فيها وعد والمعصية ما جاء فيها وعيد ؟
الطاعة حينئذ فعل يقوم على الترغيب والمعصية فعل يقوم على الترهيب .
وهل المعرفة في هذه الحالة فعل طاعة لما كانت افعال الازهان مثل
افعال القلوب افعال ؟ وهل فعل الطاعات يكون فعلا للفرائض والنوافل
أم فعلا للفرائض ؟ هل هو فعل للحد الاقصى أم للحد الأدنى ؟ أم يترك
ذلك للقدرات الفردية وللطاقات النوعية ؟ واذا كانت المعاصي كبائر وصغائر
فهل اجتناب الكبائر يساوى اجتناب الصغائر ؟ وهل يمكن الاتيان
بافعال تؤدي الى افعال طاعة مثل المشي الى الصلاة في المساجد البعيدة
طلبا للثواب أو المشي الى الحج سيرا على الاقدام أم أن افعال الطاعة
انما تأتي بلا مقدمات وبلا طلب زائد فالغرض منها تركية النفس وتقوية
الوحي ؟ وقد يكون كل ذلك أسماء لغوية أو أسماء شرعية . ولما كانت
الوحي ؟ وقد يكون كل ذلك أسماء لغوية أو أسماء شرعية ، ولما كانت
المعاني اللغوية اساس المعاني الاصطلاحية يظل الموضوع كله في حدود
اللغة والعرف (٩٤) .

(٩٤) اختلفت الروافض في الايمان وفي الاسماء الى ثلاث فرق .
منها ابن جبروية من متأخري الروافض الايمان عنده جميع الطاعات والكفر
جميع المعاصي . ويثبتون الوعيد . والمتأولون الذين خالفوهم كفار ،
مقالات د ١ ص ١١٩ — ١٢٠ ، وكذلك عند متأخري الزيدية الايمان جميع
الطاعات وليس ارتكاب كل ما جاء في الوعيد كفر ، مقالات د ١ ص ١٤٠ ،
وعند جمهور الخوارج أن الايمان هو الطاعة ، الارشاد ص ٣٩٦ ، ولكن
عند بعض الاباضية ليس على الناس المشي الى الصلاة والركوب الى
الحج وانما فعلها فقط ، مقالات د ١ ص ١٧٣ ، فليس الايمان هو اقامة
العبادة والتمسك بالطاعات كما زعمت الخارجية واشد قبحا في جعل
الايمان مجرد الاتيان بالطاعات والتمسك ببلعبادات ، الغاية ص ٣١٠ —
٣١١ ، ويشارك المعتزلة الخوارج في أن الايمان هو جميع الفرائض مع
ترك الكبائر ، الاصول ص ٢٤٩ — ٢٥٠ ، وعند الخوارج والعلاف
والقاضي عبد الجبار الطاعات فرض ونفل في حين أنه عند أكثر المعتزلة
=

فما حقيقة الطاعة والمعصية ؟ تتحدد الطاعة بالمطابقة او الموافقة
 أى متابعة الله فى أغراضه أو الاتفاق معه فى إرادته . والحقيقة أن
 هذا التعريف صورى خالص يرجع موضوع الفعل الى التوحيد من
 جديد فى قضية الصفات ، صفة الإرادة . كما أنه تحديد للشيء بغيره ،
 للفعل الانسانى بارجاعه الى مصدر آخر خارج عنه وليس تحديدا للفعل
 فى ذاته . وهل يمكن معرفة الإرادة الالهية حتى يمكن الاتفاق معها ؟
 فإذا كان الامر تعبيرا عنها ، وكان الامر وحيا مكتوبا بلغة ظهرت مشكلة
 التفسير والتأويل كشرط للموافقة مع الامر . وطالما اختلفت التفسيرات
 والتأويلات له طبقا للمصالح والاغراض يستحيل اذن الاتفاق معه
 الا على نحو معين وبالتالى تختلف الاعمال . أما تحديد المعصية فلاأتى
 الا عن طريق القلب أى قلب الطاعة وبالتالى القياس عليها . فإذا كانت
 الطاعة هى الموافقة مع الإرادة تكون المعصية هى المخالفة معها . وتظل

البصرية والجبائى وابنه الطاعات دون النوافل . فعند المعتزلة الايمان
 هو الطاعة ثم اختلفت فى تسمية النوافل ايمانا ، الارشاد ص ٣٩٦ ،
 وعند الجبائى الايمان جميع ما افترضه الله على العباد وليست
 النوافل بايمان . والاسماء ضربان أسماء اللغة وأسماء الدين .
 أسماء اللغة المشتقة من الافعال تقتضى الافعال ، وأسماء الدين بعد
 أسماء الافعال . فاليهودى مؤمن مسلم لغويا وليس دينيا ، وعند هشام
 الفوطى وعبد بن سليمان الايمان جميع الطاعات فرضها ونفلها ،
 مقالات ص ١ ص ٣٠٤ ، وعند النظام الايمان اجتناب الكبائر وهو
 ما جاء فيه الوعيد أو من غيره ، المواقف د ٣٨١ — ٣٨٧ ، وقد اختلفت
 المعتزلة فى الايمان على ستة اقاويل . منها أن الايمان جميع الطاعات
 فرضها ونفلها ، مقالات د ١ ص ٣٠٣ — ٣٠٤ ، وعند أصحاب الحديث
 الايمان جميع الطاعات فرضها ونفلها . وهو على ثلاثة أقسام :
 (١) قسم يخرج صاحبه به من الكفر به ويتخلد به فى النار ان مات عليه
 وهو معرفته بالله وكتبه ورسله وبالقدر خير وشره من الله مع اثبات
 الصفات الازلية ونفى التشبيه والتعطيل عنه ومع اجازة رؤيته واعتقاد
 سائر ما تواترت به الاخبار الشرعية (ب) قسم يوجب العدالة وزوال
 اسم الفسق عن صاحبه . ويتخلص به من دخول النار وهو أداء
 الفرائض واجتناب الكبائر (د) قسم يوجب صاحبه من السابقين الذين
 يدخلون الجنة بلا حساب وهو أداء الفرائض والنوافل مع اجتناب
 الذنوب كلها ، الاصول ص ٢٤٩ ، الايمان اسم للطاعات والسعادات ،
 المحصل ص ١٧٤ .

الاشكالات كما هي قائمة . وقد يكون هذا الاتفاق بين الفعل الانساني والارادة الالهية أولى المقدمات لعقائد الاتحاد والحدود التي سـ يتبناها التصوف ارتكازا على علم الاشعرية (٩٥) . واذا كانت المعاني اللغوية هي الاساس فالاسلام لغة كما يعنى التسليم او الاخلاص فانه يعنى أيضا التبرؤ اى التحرر من كل شيء . فالاسلام هو البراءة الاصلية ، العيش على الطبيعة ، حيث تكمن الحرية . الاسلام اذن هو تحرر الوجدان البشرى من كل طوق وطاقوت وجبر وقهر وخوف وجبن ومهالة ومداينة لكل قوى البشر حتى يعود الانسان الى طبيعته الاولى وبراعته الاصلية . وهذا هو فعل النفس « لا اله » فى الشهادتين . فاذا ما تحرر الوجدان البشرى انتسب الى مبداء عام واحد شامل يقف البشر امامه سواء . وهذا هو فعل الاجاب « الا الله » . ويشارك الايمان الاسلام فى معنى التبرؤ والبراءة . ولكن الايمان يضيف التصديق اى البرهان الداخلى على صحة مضمون الايمان وشهول المبدأ ووقوعه (٩٦) . لذلك استوجبت الطاعة المعرفة كما يتطلبها التصديق . ومع ذلك يظل للفعل الخير استقلاله الذاتى عن المعارف النظرية التى يقوم عليها نظرا لوجود الحسن فى ذاته

(٩٥) حقيقة الطاعة والمعصية . عند الاصحاب الطاعة هي المتابعة ، وهى ايضا موافقة الامر ، وعند القدرية البصرية الطاعة موافقة الارادة . وعند الجبائى البارى مطيع لعبده اذا فعل مراده ، الاصول ص ٢٤٨ ، الطاعة عند اهل السنة موافقة الامر وليس موافقة الارادة ، الاصول ص ٢٦٧ .

(٩٦) المسلم فى اللغة قولان : (١) المخلص (ب) المستسلم ، الاصول ص ٢٤٨ ، والايمان فى اصل اللغة التصديق . ثم المسلم هو الذى أوقعه الله فى الشريعة على جميع الطاعات واجتناب المعاصى . والاسلام أصله فى اللغة التبرؤ . فسمى مسلما لانه تبرأ من كل شيء الا الله . ثم نقل اسم الاسلام الى جميع الطاعات . وايضا فان التبرؤ الى الله من كل شيء هو معنى التصديق . فاذا كان الاسلام يعنى خلاف الكفر والفسق فهو والايمان واحد . وقد يكون الاسلام بمعنى الاستسلام ، وهو غير الايمان . الاسلام لفظ مشترك منقول من وضعه فى اللغة من التبرؤ والتصديق . لا يجوز اطلاق اسم الكافر على المسلم أو المؤمن . وكذلك الكفر والشرك منقولة من اللغة . فالكفر لغة هو التغلبية والشرك هو الجمع بين الاثنين ، واصطلاحا الانكار ، الفصل د ٣ ص ١٦٣ — ١٦٥ .

والقبح في ذاته كأساس نظري كاف للفعل . وفي هذه الحالة لا يكون الفعل هو إطاره النظري الذي يقوم عليه أو الإقرار باللسان أو فعل الفرائض أو النوافل فهذه أفعال مركزة ، وسيلة للفعل الخير . كما لا تكون المعصية إطارا نظريا مخالفا أو كبائر أو صفائر فهذه أيضا أفعال مركزة ، وسيلة لفعل السيئ (٩٧) . لذلك ليست الطاعات هي إقامة الشعائر أي أركان الإسلام الخمس المشهورة . فهذه وسائل مركزة لتحقيق غايات عامة . وقد تتفاضل فيما بينها من حيث سرعة التحقيق وانتشاره . فالشهادة تتطلب فيها نظريا وعمقا في إيجاد الدلالة وممارسة فعلى النفس والاثبات . والصلاة تتجه نحو الجماعة في صلاة الجمعة ،

(٩٧) في بيان ما يصح منه الطاعة ومن لا يصح منه . كل من عرف حدوث العالم وتوحيد صانعه وصفاته وعدله وحكمته وشروط النبوة وأصول الشريعة صحت طاعته . . أجاز أبو الهذيل من الكافر كثيرا من الطاعات مع جهله بالله . قال الأصحاب أن المخالفين من القدرية والخوارج وأنراض الجهمية والبخارية والمجسمة لا تصح طاعتهم . . الأصول ص ٢٦٧ ، بيان شروط الإسلام ومقدماته : من شروط صحة الإيمان عندما تقوم المعرفة بالأصول العقلية في التوحيد والحكمة والعدل ، وثبوت النبوة والرسالة واعتقاد أركان شرعية الإسلام ومن شرطه معرفة صحة ذلك كله بأدلة المشهورة ، وإن لم يعلم دليل فروعها صح إيمانه ، الأصول ص ٢٦٩ . أقسام الطاعات والمعاصي ، الطاعات على أقسام : (أ) أعلاها يصير بها المطيع مؤمنا ويدخل الجنة وهى معرفة أصول الدين في التوحيد والعدل والوعد والوعيد والنبوات والكرامات في معرفة أركان الشريعة ، وبهذه المعرفة يخرج عن الكفر (ب) اظهار ما ذكرناه باللسان مرة واحدة وبه يسلم الجزية والقتال والسبى والاسترقاق ، وبه تحل المناكحة والزبيحة والمواريث والدفن والصلاة عليه وخلفه (ج) إقامة الفرائض واجتناب الكبائر وبه يسلم من دخول النار ، ويصير به مقبول الشهادة (د) زيادة النوافل وبها يكون له الزيادة في الكرامة والولاية . والمعاصي أيضا على أقسام : (أ) كفر معصية كعقد القلب على ما يضاد القسم الاول ، وصاحبها مخذ في النار (ب) ركوب الكبائر أو ترك الفرائض من غير عذر . وذلك فسق تسقط به الشهادة ويوجب الحد أو القتل أو التعزير . وهو مع ذلك مؤمن بخلاف الخوارج بأنه كافر ، والقدرية بأنه فاسق ، قد يغفر الله له وقد يعاقبه دون تخليد (د) الصفائر وليس فيها ترك فريضة ولا ارتكاب ما يوجب حدا ، يفعل الله ما يشاء بها ، الأصول ص ٢٦٨ — ٢٦٩ .

والزكاة تنجده نحو سيولة المال العام في المجتمع ، والصوم يهدف الى الاحساس بحاجات الآخرين ، والحج مؤتمر سنوى عام للناس جميعا لدراسة احوال الامة . ويمكن معرفة ذلك بالعودة الى المعانى الاشتقاقية التى هى اساس الاسماء الاصطلاحية . فالصلاة تعنى الدعاء اى الارتفاع والسمو والتعالى قبل العودة الى العالم والدخول فى الصراع الاجتماعى الذى تكشف عنه الزكاة والصوم ، والحوار وتبادل الراى الذى يظهر فى الحج . والزكاة تعنى الزيادة والسخاء اى أن العطاء زيادة ، والاتفاق وفرة ، ضد الاكتناز والاختزان بدعوى الوفرة والتراكم . فلا زيادة الا من خلال السيولة وتوظيف المال فى المجتمع وذلك تطهيرا للنفس وتحريرا لها من اسر المال واعتباره موضوعا اجتماعيا وليس استحوذا اى ملكية فردية . والصيام يعنى الوقوف اى التوقف والمراجعة والصمود ومراقبة النفس حتى يمكن رؤية الآخر او المجتمع فيظهر التناوت فى الرزق بين الفرد والجماعة مما يدفع الانسان الى اعادة التوازن فى الدخول بين الطبقات الاجتماعية المختلفة (٩٨) . وقد يكون هذا الموضوع ادخل فى علم الفروع منه فى علم الاصول اى فى علم الفقه أكثر منه فى علم الاصول ، اصول الفقه او اصول الدين . ومع ذلك يمكن تحليل العمل بالعودة

(٩٨) عند اصحاب الحديث وفقهاء الحجاز امة الاسلام كل من يرى وجوب الصلاة الى الكعبة . وانكره فقهاء الراى (ابو حنيفة) . وصح ايمان من ترك فى موضعها ، الفرق ح ١٢ — ١٣ ، وماذا عن المرتدين الذين يوقنون بالصلاة وجهتها ، وليس بالزكاة او بادعاء النبوة ؟ كما اسقط البعض صلاة الصبح وصلاة المغرب ، الفرق ح ٢٣١ ، جعل مسيلة سقوط صلاتى الصبح والمغرب مهرا لا مراة سحاح المتنبة ، الفرق ح ٤٣٥ ، عند البعض الصلاة افضل من الحج ، ويرى البعض الآخر أن الصيام افضل من الحج . وكل فريق يعتمد على فرض الصلاة او الحج ، التحفة ح ٤٣ — ٤٤ ، الاتحاف ح ٥٠ ، الفصل ح ٣ ص ١٤٣ ١٤٤ ، الصلاة لغويا الدعاء واصطلاحا حركات معينة محدودة ، الفصل ح ٣ ص ١٤٣ — ١٤٤ ، الاتحاف ح ٥٠ — ٥١ ، الامير ح ٥٠ ، الزكاة لغة النساء والزيادة ، واصطلاحا اعطاء ما له محدد فى اجل معلوم ، الفصل ح ٣ ص ١٤٣ ، الزكاة لغة التزكية اى التطهير والمدح والثناء وشرعا . . الصيام لغة الوقوف واصطلاحا امتناعا عن الطعام والشراب والجماع فى وقت معلوم التحفة ح ٤٤ ، الاتحاف ح ٥١ .

الى اللغة والمعانى الاشتقاقية من أجل معرفة ما سمي في التربية الدينية « الحكمة من » أى الهدف من الشعائر باعتبارها وسائل . فالصلاة مثلا تهدف الى ايصال عدة مضامين للشعور من أجل الحصول على المعانى الاصلية مثل : الاتصال الدائم بالفكر ، والعيش المتصل في عالم الفكر والتعرف على المثال قبل التوجه الى عالم الواقع الذى تدفع اليه لشعائر الاخرى كالصوم والزكاة والحج ، تفاديا لضياح الانسان ومحوه في حضم الحياة اليومية وابقاء على دعوته الفكرية فيها والاحساس يلزمان ، وبأن اليوم هو مجموعة من اللحظات ، وبأن لكل لحظة فعلها . فلا يتحقق الفعل قبل لحظته فيكون استباقا ولا بعد لحظته فيأتى بعد فوات الاوان ، الاحساس بالزمان كالحظات متميزة يقوم فيها الانسان بمراجعة النفس ، وقياس المسافة بين المثال والواقع ، النظافة البدنية واثار ذلك على الفكر والحياة ، الرياضة البدنية واثار الحركات على البدن وقوامه ، العمل الجماعى وما يقتضيه من تنظيم ومدولة وعمل مشترك ، وحدة الجماعة بتوجيهها نحو غاية واحدة واتباعها نظاما واحدا لا ينفى التعدد والمشاركة بالرأى والحوار . . الخ . وعلى هذا النحو تأخذ المعانى الثلاث للفظ عند الاصوليين القدماء اللغة والاصطلاح والعرف وظيفية جديدة . فاللغة هى المعنى الثابت ، والعرف هو الحاجة التفسيرية والاصطلاح هو الصلة بين الثابت والمتغير (٩٩) . واذا كانت الطاعة هى اقامة الشعائر تكون المعصية هى ارتكاب الكبائر . لا توجد كبائر نظرية أى كفر نظرى لاختلاف الاطر النظرية وتعدد التصورات النظرية ولكن الكبائر عملية صرفة . واذا كانت الشعائر وسائل لتحقيق غايات فان المعاصى ايضا وسائل للقضاء على هذه الغايات وبالتالي لا تكون سلوكا بشريا . فترك الصلاة رفض لانجع الوسائل لتحقيق الغايات ، وهى التى يتقبلها جمهور الامة . والسجود للشمس أو للصنم تجسيم للمبدأ وتشبيه

(٩٩) هذا هو موضوع الجزء الخامس من « التراث والتجديد » في قسمه الاول « موقفنا من التراث القديم » بعنوان « من النقل الى الابداع » محاولة لاعادة بناء العلوم النقلية . (علوم القرآن والحديث والتفسير والسيرة والفقه) .

له . واكل الخنزير او شرب الخمر مفسدة للصحة والعافية ومضیعة للمال . واظهار زى الكفرة فى بلاد المسلمين دعوة الى التقليد وقضاء على الاصالة . وقد يصل الامر الى حد اعتبارها كفرا عمليا فى مقابل الطاعات باعتبارها ايمانا عمليا . وقد تخرج بعض الامور عن هذا النكر العلى اما لانها ادخل فى البخت العلمى مثل جمع القرآن وتواتر الوحى او فى المشترك السياسى مثل الخلاف بين الصحابة ونصرة هذا الفريق او ذاك وتمسك كل منهم بكتاب الله وسنة رسوله . انما المعاصى فسياع الطاقات العقلية والمادية من أجل تحقيق الغايات والمقاصد . فالامعال واحدة والغايات واحدة ، الطاعات تحقيقها ايجابا والمعاصى تحقيقها سلبا (١٠٠) .

٢ — هل يسقط العمل ؟

فاذا ما حدث اختلال بين ابعاد الشعور الاربعة ، المعرفة والتصديق والاقرار والعمل او على الاقل بين النظر الجامع للمعرفة والتصديق والعمل الجامع للاقرار والفعل يسقط العمل ويتحول الى عمل مضاد ، يتحول الايجاب الى سلب ، وتتفرغ الطاقة ولا تتحول الى حركة او تتحول

(١٠٠) الافعال الدالة على الكفر . عند الاصحاب تارك الصلاة عن استحلال كافر وعن كسل كافر عند أحمد بن حنبل وليس بكافر عند الشافعى الذى قال بامره بالصلاة فان صلى والا قتل . وعند أسى حنيفة يؤدب حتى يصلى والا قتل . وعند الخوارج كافر . وعند النقدرية لا مؤمن ولا كافر ، الاصول ص ٢٩٦ ، رفض ابن أحمز أن يكون تارك الصلاة مشركا ، لان احاديث تارك الصلاة مشرك غير صحيحة الاسناد . الوصل د ٤ ص ١٨ — ٩ وعند الخوارج كل معصية فيها حد كفر وكل معصية ليس فيها حد ليست كفرا وهو باطل عند ابن حزم ، الفصل د ٤ ص ٢٤ ، ترك الشرك ليس قولاً باللسان ، الكتاب ص ٥ ، وعند الاصحاب السجود للشمس او للصنم بشرط عقد القلب على الكفر فى الافعال الدالة على الكفر وكذلك اكل الخنزير من غير ضرورة ولا خوف . وايضا اظهار زى الكفرة فى بلاد المسلمين من غير اجراء عليه . ومنيا ايضا تبديل آية مكان آية فى القرآن واسقاط كلمة عهدا او زيادة اخرى بعكس الخطأ فى التلاوة ، وعصيان أوامر النبى عن عهد وليس عن جهل ، وقذف عائشة لتكذيب القرآن وبعض الانتصار ، الفصل د ٤ ص ١٩ — ٢٤ .

الى حركة مضادة . ويسقط العمل أو يختل بـصور عدة منها تشخيص الاحكام واسقاط التكاليف ، وإيقاف الحدود ، وتحريم الحلال ، وتحليل الحرام ، وتأويل العبادات والمعاملات . ويحدث ذلك كله نتيجة للكفر بكل الشرائع الموجودة الناتجة عن مجتمع الظلم الذى وضع الاوامر والنواهي لصالح السلطة القائمة . الخلل فى العمل انما ينشأ اذن عن خلل فى النظر أى عن اغتصاب للسلطة وهدم للشرعية . ويكون رد الفعل على ذلك تكوين مجتمع مقابل ، مغلق على نفسه ، حر من علاقاته يناقض مجتمع القهر والغلبة ويضع شرائعه ويسن قوانينه تساعد على التحرر وعلى قهر مجتمع الغلبة والتغلب على نظم القهر . يسقط العمل اذن بتدخل الاسس النظرية التى يقوم عليها أو قيام التصديق على نفاق وخوف وجبن ، وبالتالي عدم تعبير الاقرار لا عن معرفة ولا عن تصديق فيصبح العمل مجرد شعائر صورية ، أوامر ونواهي ، للطاعة أو للزجر (١٠١) . وليس لاسقاط العمل أى أثر خارجى من الفرق الدينية المعاصرة فى الديانات السابقة بل هو تعبير عن خلل نظرى داخل المجتمع الاسلامى (١٠٢) .

١ — تشخيص الاحكام . ويسقط العمل ويختل عندما تتشخص الاحكام وتصبح الطاعة رجلا والاركان الشرعية الخمسة رجالا . تتشخص الحدود والفرائض فتصبح المحرمات رجالا والفرائض رجالا ، وتحول الحدود الى علاقات انسانية مجسمة وذلك لان المصائب تأتى من البشر ومن اضطرابات العلاقات الاجتماعية . ويقوم هذا التشخيص على التأويل ، تأويل الاحكام ، الاوامر أشخاص يجب موالاتهم ، والنواهي أشخاص يجب معاداتهم . الفرائض رجال يجب ولايتهم ، والمحارم رجال يجب عداوتهم نظرا

(١٠١) يصعب تصنيف الفرق على هذه الصورة المتعددة لسقوط العمل وصياغة عمل مضاد لان كل فرقة تشارك فى أكثر من صورة . ومعظم الفرق تعبر عن مجتمع الاضطهاد خاصة الشيعة والخوارج والى حد ما المعتزلة فى تأويل العبادات والمعاملات .

(١٠٢) يحيل الفقهاء كل صور اسقاط العمل الى آثار خارجية من المزدكية والعبدكية والمساوية والبابكية بالرغم من ذكرهم فرق المعارضة الداخلية ، التنبيه ص ٩٢ — ٩٣ ، الفرق ص ٢٦٦ — ٢٦٩ .

لتحقق الفعل في مجتمع ينقسم الى اولياء واعداء ، ويؤدي التشخيص بدوره الى اسقاط الشرائع وابطال الاحكام وتجسيم الشريعة كما تجسمت العقيدة من قبل . ونتيجة لتشخيص الحدود تصبح بلا موجهات ، فتسقط الشرائع ، وتبطل الحدود ، وتحل المحرمات ، وتحرم المحلات . ويتمثل اسقاط الشريعة في اباحة الحرام أكثر منه في تحريم الحلال ، وتصبح اقرب الى الاباحية أو المشاغ أو الفوضوية أو الغريزية كفرا بالشرائع وبالقوانين ، ررفضاً للمجتمعات وللدساتير ، وثورة على السلطة والحكم ، ورغبة في الكفر بكل شيء ، وهدم كل الكيانات التي تقوم على الظلم ، وتحريراً للطبيعة المكبلة بالقبود . فالأوامر والنواهي انما هي تعبير مجسم للصراع الاجتماعي بين العدل والظلم ، بين الحق والباطل . وما فائدة الشرائع ان لم تتحول الى صراع ؟ وهل الغاية من القانون تقييد الحرية وتكبل اليدين وتكليم الامواه أم اطلاق الحرية لليدين واللسان ؟ (١٠٣)

وقد تدور الاحكام كلها حول شخص واحد هو شخص الاسلام . فالانتساب اليه يرفع التكليف وبالتالي لا عذاب له ولا تثريب عليه

(١٠٣) عند الكيسانية الدين طاعة رجل واولوا اركان الشريعة الخمسة على انها رجال وبالتالي تسقط الشرائع بعد الوصول الى الرجل ، الملل ح ٢ ص ٦٩ — ٧٠ ، ح ١ ص ٣٦ — ٣٧ ، أما المنصورية فقد استحدثت النساء والمحارم . احل المنصور ذلك لاصحابه وزعم ان الميتة والدم ولحم الخنزير والميسر وغير ذلك من المحارم حلال . فهذه اشياء ، أسماء رجال حرم الله سبحانه ولا يتهم . من ظفر بذلك الرجل وعرفه فقد سقط عنه التكليف وارتفع عنه الخطاب اذ وصل الى الجنة وبلغ الى الكمال ، الملل ح ٢ ص ١٢٣ — ١٢٤ ، وكفرت الجناحية بالجنة والنار واستحلوا الخمر والميتة والزنى واللواط وسائر المحرمات ، واستقطوا وجوب العبادات ، وتأولوا العبادات على انها كنيات عن من تجب موالاتهم من أهل بيت على والحرمان كنيات عن قوم يجب بغضهم كأبي بكر وعمر وطلحة والزبير وعائشة ، الفرق ص ٢٤٦ — ٢٤٧ ، وقد كفر أهل السنة الرافضة لاسقاطها الاركان الخمسة وتأويلها على معنى موالة قوم مثل تأويل المنصورية والجناحية وغلاة الروافض ، الفرق ص ٢٤٥ ، كما تأولت الباطنية اركان الشريعة فالصلاة موالة امامهم ، والحج زيارته ، وادمان خدمته ، والصوم الامساك عن افشاء سره ، والزنى افشاء سره بغير عهد وميثاق فأبطلوا الشرائع ، الفرق ص ٢٩٦ .

حتى ولو ترك الفرائض وأشرك بالله . ولا يكفر الا اذا كفر بالامام وبالإمامة .
الدين اذن أمران ، معرفة الامام واداء الامانة وليس منه اداء الطاعات
واجتناب المعاصي . العالم شر ، والدنيا حرام ، ولا يتحول العالم
الى خير أو يحل شيء من الدنيا الا بمعرفة الامام (١٠٤) . الامام هو الفاضل
بين الحلال والحرام وليست الشريعة التى وضعها البشر المغتصبون لحق
الله ، وهو الذى سيعيد الشريعة الى نصابها . وقد يتحول الأشخاص
الى اكوام فيصبح محمد السماء وأصحابه الارض ، والعدل والاحسان
الابام ، والخبث والطاغوت أعداؤه ، والصلاة دعاؤه ، والزكاة عطائه ،
والحج القصد اليه . ان البنية النفسية لمجتمع الاضطهاد تنحو بالانسان
الى التضخيم والتصوير للصراع بين الخير والشر ، والحق والباطل ،
والعدل والظلم . ويظهر ذلك على مستوى القانون والتشريع وهو ما
يعانى مجتمع الاضطهاد منه (١٠٥) .

ب — إسقاط التكليف . واذا كان العمل هو اداء الطاعات واجتناب

(١٠٤) الانتساب الى العترة برفع التكليف فيكفيه انه من اهل
العترة . هذا هو موقف المخيرة . فمن ظلم نفسه من عترة على
فلا حساب عليه ولا عذاب ولا وقوف عليه ولا سؤال وان ترك الفرائض
وركب العظائم وأشرك بالله ، التنبيه ص ١٦١ ، وتكفر الاسماعيلية من
خالف عليا وإمامة الاثنى عشر ، التنبيه ص ١٦١ ، وتكفر الاسماعيلية من
المبيضة والمحمرة والحزمية الذين اباحوا الزنا وكفروا أيضا من ناول
المحرمات على قوم زعم أن موالاتهم حرام ، الفرق ص ٣٤٦ ، عند الرازمية
الدين أمران : معرفة الامام واداء الامانة . ومن حصل له الأمران فقد
وصل الى حال الكمال وارتفع عنه التكليف ، المائل ج ٢ ص ٨٠ — ٨١ ،
وعند العبدكية الدنيا حرام محرم لا يحل الاخذ منها الا القوت من حيث
ذهب أئمة العدل ، ولا تحل الدنيا الا بإمام عادل والأفهي حرام ومعاملة
أهلها حرام . فحل لك أن تأخذ من القوت من الحرام من حيث كان ،
وسموا كذلك لان عبدك وضع لهم هذا ، التنبيه ص ٩٣ .

(١٠٥) امتنع غلاة الشيعة عن القول بظاهر القرآن وأولوه .
فالسماة محمد ، والارض أصحابه ، والله يأمر بذبح بقرة وهى فلانة أم
المؤمنين ، والعدل والاحسان هو على ، والخبث والطاغوت فلان وفلان
أى أبو بكر وعمر ، والصلاة دعاء الامام ، والزكاة ما يعطى الامام ، والحج
القصد الى الامام . المائل ج ٢ ص ١٥٨ .

النواهي أى التلبام بالتكاليف الشرعية فانها تسقط أو ترتفع أو تبطل
نظرا للكفر بالشرائع الارضية التى تقوم على الظلم وهضم الحقوق
واحساس مجتمع الاضطهاد بأن الحق معه وبأنه قد اتحد بالحق أو بأن
الحق قد حل فيه وأنه قد أصبح هو والحق شيئا واحدا . تجسد
الحق فيه وتجسد هو فى الحق . اما أن يحل الله فى الانسان أو أن
يرتفع الانسان الى الله أو يغوص الانسان فى اعماق نفسه فيجد الحقائق
دون الظواهر والاشكال . تسقط التكاليف اذن اما بالارتفاع الى أعلى أو
بالانخفاض الى أسفل أو بالدخول الى الباطن ثم اعمال التأويل .
ترتفع التكاليف عندها ينتقل الانسان من مستواه الانسانى الى مستوى
البهيمية أو الملائكية . والجزاء فى كليهما ثوابا أم عقابا . فالتكاليف مرتبطة
بالوجود الانسانى بين الحيوان والملاك . وكما تؤدي نظرية الارتفاع
الى اسقاط التكاليف كذلك تؤدي نظرية الحلول الى اسقاط الشرائع
حيث يقود الوعى الى الاحساس بالرضى عن طريق رفع الروح وخفض
الجسد مما يؤدي الى الاحساس بالتقوى والتطهر وتصبح الاعمال
متجهة نحو الداخل لا نحو الخارج ، وهى اعمال تنقية الروح وتطهير
البدن . التالى احساس بالكمال وبأنه لا يوجد شيء يمكن عمله بعد
أن وصل الانسان الى قمة الكمال . والعواطف فى قمتها تمنع الفعل .
وان تضخم العالَم الباطنى من خيال وانفعال يجعل كل عمل خارجى
لا قيمة له . كما يساعد الاحساس بالكمال على التبرير لكل فعل
بعد أن أصبح الفعل مشرعا من أعلى ومضمونا من القمة . ولما احتاجت
هذه الاعمال الى رموز بدلا عن الشرائع وطلبا للايحاء والاقتناع واطهار
النفوس والدعوة أمام الناس زاد الزخرف ، وازدحمت الزينات ، وكثرت
الطقوس والالوان ، وظهرت « الاشياء » المقدسة بالصورة والصوت .
كالسجاد والحناء والخواتم والنعال ، وكثرت مظاهر البدن مثل العمش
فى العين من طول البكاء وأصوات النحيب وتأوهات الروح . تحولت
الشعائر الى طقوس شبيهة بطقوس الديانات القديمة واليهودية والنصرانية
حتى يعيش الانسان فى عالم من الرموز والاحتفالات . تؤدي الاتجاهات
الباطنية الى اسقاط الشرائع لانها تحويل للخارج الى الداخل ، وللقانون
الى عاطفة ، وللواقع الى خيال . ويخاطب الباطنى الناس مؤثرا فيهم

بطرق الإيحاء حتى يستدرجهم الى اسقاط الشرائع . يوجه صاحب العبادة الى معانيها حتى يقضى على العمل بالمعرفة . ويدفع الباحث عن اللذة الى الشك في الدين ، ويدفع الشك في الدين الى انكار المعاد حتى تسقط الشرائع . فاذا ما ارتبطت الشعائر بأصول غيبية سهلت عزوة هذا الاصل . فاذا ما قامت على علل الاحكام فمن معرفة العلل تكون كافية دون اتهام الشعائر . لذلك حرم اهل الظاهر التعليل حتى لا ينتهي العقل الى القضاء على الشعائر محتجا بالتعليل . فاذا ما كانت الشعائر تعبيرا عن الطبيعة فالاولى الاتيان بأفعال الطبيعة كنديل عن الشعائر وتاصيل لها . وعلى احسن الاحوال تكون الفرائض نوافلا . يكفى شكر المنعم عليها نظرا لغناء الرب عن خلقه . من شاء قام بها ، ومن شاء لم يقم ، والامر متروك لاختيار الانسان وحريته (١٠٦) .

(١٠٦) عند أحمد بن أيوب بن مانوش متى صارت التوبة الى البهيمية ارتفعت التكاليف ، ومتى صارت التوبة الى رتبة النبوة والملك ارتفعت التكاليف وصارت التوبتان عالم الجزاء ، الملل ح ١ ص ٩٣ ، أما العذافرة أصحاب بن أبي العذافر فقد وضع كتاب سماه « الحاسة السادسة » دفع فيه برفع الشريعة ، الفرق ص ٢٦٤ ، أما الاسماعيلية فانهم يصلون الخمس ويظهرون التنسك والتأله والتجهد والورع . ولهم سجادات وصفرة في الوجوه وعمش في أعينهم من طول البكاء والتأوه على المقتول بكرلاء الحسين ورهطه ، ويدفعون زكاتهم ومعوناتهم الى أثرتهم ويتحننون بالحناء ، ويلبسون خواتهم في ايمانهم ، ويشبهون قمصهم وأيديهم كما تصنع اليهود ، ويتحطون بالانفعال الصفر ، وبنوحو على الحسين ، ويكبرون على جنازهم خمسا ، ويأمرون بزيارة قبور السادة ، ويعتقدون بالعدل والتوحيد والوعيد واجبات الحسنات مع السيئات ، التربية ص ٣٢ ، وقد تناولت الباطنية أصول الدين على الشرك ، واحتالت لتأويل أحكام الشريعة على وجوه تؤدي الى رفعها أو الى مثل أحكام المجوس ، أبطلوا الشرائع ، الفرق ص ٢٩٦ . قال القيرواني من رآه الداعي ماثلا على العبادات حملة على الزهد والعبادة ثم سأله عن معانيها وعلل الفرائض وشككه فيها . . . والربط تعليق نفس المدعو بطلب تأويل أركان الشريعة فلما أن يعقل فهم تأويلها على وجه يؤدي الى رفعها وأما يبقى على الشك والحرية فيها . فالتأويل يؤدي الى الرفع ، الفرق ص ٢٩٩ — ٣٠٢ ، مقصود الباطنية أبطل الشريعة ، الاعتقادات ص ٧٦ ، رفع التكاليف واضمحلال السنن والشرائع ، الملل ح ٢ ص ١٤٩ . وتسلل الباطنية : لم صارت صلاة =

وقد يكون العمل هو الطريق الى النظر وليس العكس فالعمل وسيلة والنظر غاية . ويتجه النظر نحو شخص الله ولا يكون أساسا للعمل ، فالعمل أساس النظر . ويصل الامر الى رفع الانسان الى رتبة أعلى من الانسانية ، أعلى من الملائكة والانبياء والصالحين والمقربين . فالخلل في العمل اما أن يهبط بالانسان الى مستوى البهيمية واما أن يرفعه الى مستوى الملائكة . الانسان وسط بين الحيوان والملاك وحركة بين اتجاهي الخفض والرفع ، السفلى والعلو ، الأدنى والأعلى . في هذه الحالة تسقط التكاليف . ويصبح الله مطيعا للعبد وليس العبد مطيعا لله لان العبد الاولوية في الفعل على فعل الله . وكلما زاد فعل الانسان قويت رؤيته لله ، فالحق يرى قدر الاعمال . والله يفرح بأعمال عباده ويغتم ببعدهم عنه . فالحق معبود بعبادة الناس له ولم يكن كذلك قبل خلقه لهم . فوجود المعبود مشروط بوجود العابدين وعبادتهم له . وان لم تسقط الشرائع فانها تتحول من كم الى كيف ، وترتبط بالحالة الشعورية للانسان وتختلف باختلاف الافراد ومراتبهم الشعورية . من وصل الى مرتبة المعرفة سقطت عنه الشرائع . فبين الحبيب

الصباح ركعتين والظهر أربعة والمغرب ثلاثا ؟ وفي كل ركعة ركوع واحد وسجدة واحدة . والوضوء على أربعة والتميم على عضوين ؟ والغسل من المني وهو طاهر على عكس البول مع نجاسته ؟ واعادة الحائض الصيام دون الصلاة ؟ وعقوبة السرقة قطع اليد والزاني الجلد دون قطع الفرج . فاذا سأل الغر التأويل قالوا عليها عند اهلنا والمأذون له في كشف أسرارنا فيعتقد أن المراد بالظاهر غير الباطن فيتخرج عن العمل بأحكام الشريعة . فاذا اعتاد ترك العبادة واستحل المحرمات كشفوا له القناع وقالوا : لو كان لنا اله قديم غنى عن كل شيء لم يكن له فائدة في ركوع العباد وسجودهم ولا في طوافهم حول بيت من حجر ، ولا في سعي بين جبلين فينسلخ عن التوحيد ، ويصير زنديقا ، الفرق بين ٣٠٦ - ٣٠٧ ، اكفرت أهل السنة الباطنية لقولهم بسقوط الحج ولم يكفروهم لاستطاعت العمرة لاختلاف الأمة في وجوبها ، الفرق ص ٣٤٦ ، عند القرامطة (الرافضة) الصلاة والزكاة والصيام والحج ، وكل الفرائض نافذة لا فرض . وانما هو شكر المنعم هو الفرض . ولا يحتاج الرب الى عبادة خلقه ، من شاء فعل ومن شاء لم يفعل ، والاختيار لهم ، القنبيه ص ٢٠ .

والحبيب لا يوجد حجاب أو قانون (١٠٧) . والحقيقة أن اسقاط الشرائع ليس أثرا من الديانات الخارجية ، مانوية أو غيرها بل تعبير عن الكفر بكل الشرائع الارضية التي وحدث بينها وبين الشرائع السماوية ظلما وعدوانا من أجل تقويض النظم القائمة واقامة شرعية اخرى تأخذ حقوق المضطهدين .

ج . — اباحة المحرمات . واباحة المحرمات نتيجة طبيعية للكفر بالشرائع والقوانين واسقاط التكليف التي استعملتها السلطة اللاشعورية

(١٠٧) حكاية قوم من النساك . يرى الله في الدنيا على قدر الاعمال . فمن كان بعمله أحسن يرى معبوده أحسن ، مقالات ج ١ ص ٣١٩ ، العبادة تبلغ بهم أن يروا الله ، ويأكلوا من ثمار الجنة ، الى أن يكونوا افضل من النبيين والملائكة والمقربين ، مقالات ج ١ ص ٣١٩ ، قد يكون في الصالحين من هو افضل من الانبياء ومن الملائكة وأن من عرف الله حق معرفته فقد سقطت عنهم الاعمال والشرائع ، الملل ج ٢ ص ١٠٨ ، تبلغ بالنساك العبادة منزلة تزول عنهم العبادات وتكون الاشياء المحظورات على غيرهم من الزنا وغيره مباحات لهم . وعند الصوفية من عرف الله سقطت عنه الشرائع وذلك مثل أبو سعيد أبو الخير ، يلبس الصوف مرة ، والحرير المحرم على الرجال مرة ، ويصلي في اليوم ألف ركعة مرة ولا يصلي فريضة ولا نافلة مرة أخرى ، الفصل ج ٥ ص ٢٩ ، والمباحية من الصوفية قوم يحفظون طاعات لا أصل لها وتلبيسات في الحقيقة . يدعون محبة الله ، وليس لهم نصيب من شيء عن الحقائق بل يخالفون الشريعة ، ويقولون أن الحبيب رفع عنه التكليف ، وهو الاثر من الطوائف وهم على الحقيقة على دين مزدك ، اعتقادات ص ٧٤ ، وإذا أبلغ بعض المباهيين غاية المحبة ، وصفا قلبه ، واختيار الايمان على الكفر من غير نفاق سقط عنه الامر والنهي ، ولا يدخله الله الى النار بارتكاب الكبائر ويحبهم الى أن تسقط عنه العبادات الظاهرة من الصلاة والصوم والزكاة والحج ، وتكون عبادتهم التفكير ، التفاتاني ص ١٤٨ ، الخيالي ص ١٤٨ . وكان في الصوفية رجل يعرف باسم ابن شعيب يزعم أن الله يسر ويفرح بطاعة أوليائه ويغتم ويحزن اذا عصوه . وحكى عن رجل كان يعرف بأبى شعيب أن البارئ يسر بطاعة أوليائه وينتفع بها وبأنابتهم ويلحقه العجز بمعاصيهم ، مقالات ج ١ ص ٣١٩ ، وقد سمي أبو على الجبائي الله مطيعا لعبده اذا فعل مراد العبد ، الفرق ص ١٨٣ ، ويقول محمد بن كرام « ان الله لم يزل معبودا ، ولم يكن في الازل معبود العابدين ، وانها صار معبود العابدين عند وجود العابدين وعبادتهم له » ، الفرق ص ٢١٩ .

القائمة لتكبييل المعارضة وفرض الطاعة بالقوة . وإباحة المحرمات اكثر دلالة من تحريم الحلال ، فالتحرر من القانون احدى وسائل التحرر من المجتمع . وتمثل اباحة المحرمات فى ميدانين ، الطعام والنكاح . نفى الطعام اباحة الميتة والدم ولحم الخنزير والخمر ، وفى النكاح اباحة الزنى واللواط والمتعة الحرام . ويهدف ذلك كله الى اطلاق قوى الطبيعة الحبيسة تحت القهر ، وتقوية المجتمعات السرية والروابط المشتركة حيث يشيع كل شئ النساء والاموال . والمبسر ايضا مباح ضد قوانين السلطة نقضاً لها واعلانا أمام النفس عن عدم الاعتراف بشرعيتها . ثم تأخذ النفس شرعيتها من ذاتها وتصبح أفعالها مقياس شرعيتها فتبيح كل شئ ، رد فعل على القهر . وان التحرر فى القهر الاجتماعى يبدأ من التحرر من القهر الفردى . وان التحرر من القانون شرط للتحرر من السلطة . ان التحرر من الخارج لا يتم الا بعد التحرر من الداخل . بل جهاد الاعداء لا يبدأ الا بعد جهاد النفس ، يليه جهاد الغاصبين . ان انكار الذات يولد رد فعل عكسى وهو اثبات الذات ، كما يولد التحريم الاباحة . وبالتالي يصبح الانسان أولى بابنته الحسناء وأخته الهيئة . واذا ما استند التحريم الى التخويف بالمجهول والايمان باللامعقول قامت الاباحة على التحرر من هذا الخوف من المجهول وعلى عقل كل شئ ، ماذى خارج العالم . فطالما استعمل الغيب للسيطرة على الناس ، وبالتالي يكون انكار الغيب مقدمة لتحريرهم . كما ان كراهية المجتمع الغاصب تؤدى الى التحريم من الزواج منه . فلا يتم زواج الا من داخل المجتمع المضطهد ، زواج الاقرباء ، داخل مجتمع الايمان فى مواجهة مجتمع الكفر . المؤمن لا ينكح الا مؤمنة ، والكافر لا ينكح الا كافرة . ولما كانت الائمة والانانية من صفات الغير فان الشيعوى يكون من ممارسات الانا . وبالتالي تنشأ المجتمعات المفلقة التى يباح فيها الجنس ويصبح على المشاع عنادا ضد مجتمع الكفر والاستئثار عندما يستحوذ الرجل على امرأة يمتلكها لنفسه ويمنعها غيره . تريد الجماعات المضطهدة الغياب عن الواقع الاليم . وتعيش فى عالم التمنى والاحلام فتسقط الحدود رمز القهر التى يقوم الامام الغاصب بتطبيقها ، وتدعو الى السكر والشراب معارضة له ورغضا لقانونه كما تفعل جماعات الصوفية . فلا

فرق بين الهجرة الى الداخل والهجرة الى الخارج ، بين الفرار الى الله والفرار من الله (١٠٨) لذلك قد تباح المحرمات من جماعات الصوفية

(١٠٨) هذا هو موقف غلاة الروافض من البيانية والمغربية والجناحية والمنصورية والخطابية والطولية . فبعد أن أسقطوا الفرائض أباحوا المحرمات ، الفرق ص ٢٣ ، استطلت المنصورية النساء والمحارم . وأحل المنصور ذلك لأصحابه وقال أن الميتة والدم ولحم الخنزير والميسر وغير ذلك من المحارم حلال ، مقالات ج ١ ص ٧٤ — ٧٨ ، كما استطلت الجناحية الخمر والميتة والزنى واللواط وسائر المحرمات ، الفرق ص ٢٣٦ — ٢٤٧ ، استطلت الخطابية الخمر والزنا وسائر المحرمات ، وتركوا الصلاة والفرائض ، وتسمى المعرية ، الملل ج ٢ ص ١٢٥ ، أباحت الرافضة اللواط ونكاح الابنة والاحق والزنا وشرب الخمر وكل قاذورة ليس لهم شريعة ولا دين ، التنبية ص ٣٢ ، أباحوا الزنا واللواط ، اعتقادات ص ٥٨ ، وقد استباحات الطولية (الحزمية) المحرمات ، وأسقطت المفروضات ، الفرق ص ٢٥٤ — ٢٥٦ ، وأصحاب الاباحة من الحزمية صنفان : صنف كانوا قبل الاسلام كالزكية استباحوا المحرمات ، وقالوا أن الناس شركاء في الاموال والنساء ، ودانوا بترك الفرائض ، فالدين معرفة الامام فقط ، الملل ج ص ٨٠ ، أما الطمانية الطولية أنصار طمان الدمشقي (أصله من فارس ومنشؤه في حلب وبدعته في دمشق) فقد قالوا بالاباحة ، من عرف الاله على الوصف الذي يعتقده زال الخطر والتحريم واستباح كل ما يستلذه ويشتهي ، الفرق ص ٢٥٩ ، ومن الخرمينية البابكية استباحوا المحرمات ، وقتلوا الكثير من المسلمين . في جبلهم ليلة عيد لهم يجتمعون فيها على الخمر والشرب ، وتختلط فيها رجالهم ونسائهم . فإذا أطفئت سرجهم ونيرانهم احتضن فيها الرجال والنساء على تقدير من عزيز . لا يصلون في السر ، ولا يصومون رمضان ولا يرون جهاد الكفرة ، الفرق ص ٢٦٦ — ٢٦٩ ، وأباحت الباطنية نكاح البنات والاخوات وشرب الخمر وجميع الملذات . سنوا اللواط ، وأوجبوا قتل الغلام الذي يمتنع عن الفجور به ، الفرق ص ٢٨٦ ، قال القيرواني في رسالته أن الماقل أحق بأخته أو بابنته الحسنة من الاجنبي . لقد حرم عليهم صاحبهم الطبيبات وخوفهم بغائب لا يعقل وهو الاله ، وأخبرهم بما لا يروونه من البعث والحساب والجنة والنار حتى استعبدتهم بذلك عاجلا . . . وهذه هي مذاهب الدهرية واستباحة المحرمات وترك العبادات ، الفرق ص ٢٩٧ — ٢٩٨ ، من رآه الداعي ذا مجون وخلاعة قبل له ان العبادة بله وحماسة والفتنة في نيل اللذات . ومن رآه شاكيا في دينه أو في المعاد والثواب والعقاب صرح له بنفي ذلك وحمله على استباحة المحرمات حتى يعتقد أن المراد بالظواهر والسنن غير مقتضاها في اللغة ، وهان عليه بذلك

قدر اباحتها من جماعات الاضطهاد . فبقدر ما تعيش جماعة الاضطهاد تحت القهر الاجتماعى تعيش جماعة الصوفية تحت القهر النفسى ، كلاهما جماعتا معارضة ، عاجزتان عن المقاومة . وكلاهما يتحdan بالحق عن طريق تمثله وتجسده . تبدأ جماعة الصوفية بالزهد ، بالرياضة والمجاهدة حتى تصل الى حالة الفناء حيث تسقط التكاليف وتباح المحرمات . غاذا ما شافه الروحانيون الله وراوه ، وعاشوا فى الجنان قبل الاوان وجامعوا الحور العين ، على الارائك متكنين يسمى اليهم الولدان المخلدون بأصناف الطعام والشراب فما وجه التحريم وكل شئ قد تمت اباحتها ولم يعد هناك ستار ولا حجاب بين الحبيب والحبيب ؟ وعلاقة الخلّة ، علاقة الخليل بالخليلة ، ليست علاقة قانون وتحريم بل علاقة

ارتكاب المحظورات وترك العبادات ، الفرق ص ٢٩٩ - ٣٠٢ ، وتبيح القرامطة (الرافضة) شرب الخمر والمنكر والملاهى وسائر ما يفعله العصاة ، شهوات ان شاء فعلها وان شاء تركها ، ليس فيها وعيد ولا وعد مثل المنانية وقولهم فى النور ، التنبيه ص ٢٢ ، وهن قال من القرامطة والديلم بهذا القول مؤمن ونسأؤهم مؤمنات حقنوا الدماء والاموال ، ومن خالفهم كافر ومشرك جلال الدم والمال والسبى . يسمى بعضهم بعضا المؤمنين المؤمنين . نساء بعضهم لبعض حلال واولادهم وابدانهم مباحة فى بعضهم البعض لا تحظر بينهم ولا منع . لو طلب رجل امرأة نفسها او من رجل او من غلام فامتنع عليه فهو كافر خارج عن الشريعة . واذا مكثه من نفسه فهو مؤمن مواف فاضل . والمفعول به من الرجال والنساء افضل عندهم من الفاعل يقوم الواحد منهم من فوق المرأة التى لها زوج وليس زوج بمحرم ويقول لها : طوبى يا مؤمنة . وهكذا يقول للرجل او الغلام اذا امكثه من نفسه . وكذلك اموالهم واملاكهم لا يحظرونها من بعض على بعض . مباحة بينهم شرب الخمر والمنكر والملاهى وسائر ما يفعله العصاة شهوات ان شاء فعلها وان شاء تركها ليس فيها وعد ولا ثواب ، التنبيه ص ٢١ - ٢٢ ، وعند بعض البهيسية السكر من كل شراب حلال موضوع لن سكر منه . وكل ما كان السكر من ترك الصلاة او شتم الله فهو موضوع لا حد فيه ولا حكم ، ولا يكثر بشئ ما داموا فى سكرهم . الشراب خلال الاصل ، ولم يأت فيه شئ من التحريم لا فى قليله ولا فى كثره ، مقالات ج ١ ص ١٨١ ، الفرق ص ١٠٩ ، وعند العوفية البهيسية السكر كفر ولكن لا يشهد بذلك حتى يأتى مع غيره كترك الصلاة ، مقالات ج ١ ص ١٨٢ .

اتحاد واباحة (١٠٩) . من هذا التصور للعالم ينبثق نظام وتخرج من هذه العقيدة شريعة تقوم على الغاء الفروق ما دام التصور يقوم على الوحدة ؟ وحدة الانسان والله ، وحدة الروح والطبيعة ، وحدة الحياة والموت وتمحى الفروق أيضا بين الحلال والحرام وتنتهى درجات الوجود . وقد تنشأ الاباحة من حب الدنيا والالتذاذ بنعيمها احساسا بالطبيعة واشباعا لرغباتها . هكذا نشأ آدم في البداية . فميراثه بين اولاده بالسوية . مساواة طبيعية ، فلماذا تحريم كل ذلك باسم الشريعة ثم الاتهام بالاباحة بالزندقة ؟ (١١٠)

(١٠٩) هذا هو موقف الروحانية « الزنادقة » ! اذ تنظر ارواحهم الى ملكوت السموات ، وبها يعاينون الجنان ، ويجمعون الحور العين وتسرح في الجنة . وسموا الفكرية لانهم يتفكرون . فالفكر غايتهم ومنتهاهم فيتلذذون بمخاطبة الله لهم ومصافحتهم ونظرهم اليه . ويتمتعون بجامعة الحور العين ومناكحة الابكار على الارائك متكئين . يسعى عليهم الولدان المخلدون باصناف الطعام والشراب والثمار ، التنبيه ص ٩٣ — ٩٤ ، وعند الروحانية ، يقلب حب الله على قلوبهم وأهوائهم وارادتهم حتى يكون حبه اغلب الاشياء عليهم . فاذا حدث ذلك كانوا عنده بهذه المنزلة ووقعت عليهم الخلّة من الله فجعل لهم السرقة والزنا وشرب الخمر والفواحش كلها على وجه الخلّة التي بينهم وبين الله لا على وجه الحلال ولكن على وجه الخلّة كما يحل للخليل الاخذ من مال خليله بغير اذنه . منهم رباح وكليب ، التنبيه ص ٩٤ ، ينبغى للعباد أن يدخلوا في مضمار الميدان حتى يبلغوا الى غاية السبقة من تضمير انفسهم وحملها على المكروه فاذا بلغت الغاية اعطى نفسه كل ما تشتته وتتمنى وان اكل الطيبات كاكل الاراذلة من الاطعمة وكان الصبر والخبيص عنده بمنزلة ، وكان العسل والخل عنده بمنزلة ، فاذا كان كذلك فقد بلغ غاية السبقة ويسقط عنه تضمير الميدان واتبع نفسه ما اشتته ومنهم ابن حيان ، التنبيه ص ٩٤ — ٩٥ .

(١١٠) ترى المزدكية (الزنادقة) أن الله خلق الدنيا خلقا واحدا وخلق لها خلقا واحدا وهم آدم وله أن يأكل من طعامها ويشرب من شرابها ويلتذ بلذائدها وينكح نساءها . فلما مات آدم جعلها ميراثا بين ولده بالسوية ليس لاحد فضل في مال ولا أهل . فمن قدر على ما في أيدي الناس وتناول نساءهم بسرعة أو خيانة أو مكر أو خلافة أو بمعنى من المعاني فهو له مباح سائغ وفضول ما في أيدي ذوى الفضل محرم عليهم حتى يصير بالسوية بين العباد سواء . وسموا مزدكية لانه ظهر في زمان الاكاسرة رجل يقال له مزدك ، التنبيه ص ٩٢ .

وعلى عكس اباحة كل شيء ياتى تحريم كل شيء ، وكلاهما واحد . تحليل المحرمات او تحريم المحلات نكاية في القانون ، في واضعيه او القائلين عليه . وقد ينتقل الامر من الاباحة الى التحريم او من التحريم الى الاباحة في جدل دائرى يعبر عن الرغبة في كسر القانون والتحرر منه . فالحلال المطلق والحرام المطلق كلاهما بديلان يتناوبان ولا وسط بينهما . البعد عن الدنيا من أجل الاقتبال عليها ، والاقتبال على الدنيا من أجل البعد عنها ، والطرفان يلتقيان . هل التمتع بالدنيا تعويض عن فقدها ولا حيلة للمقهور الا الانغماس في اللذات ، الخمر والنساء ؟ هل الزهد في الدنيا تعويض عن الهزيمة فيها ، وترك ارادى لما حرم منه بغية الحصول على اعظم منها في النهاية ؟ واذا ما تكالبت السلطة على الدنيا فان المعارضة تتركها لهم ، واذا ما قمعت بمثل القهر فيها فان مجتمع الاضطهاد يقلبها عليهم تعبيرا عن القدرة على الصمود والتحكم في الارادة ، وترغما على الخصوم (١١١) . ويظهر جدل التحليل والتحريم في قوانين الطعام . فكل ما تحلله السلطة تحرمه المعارضة ، وكل ما تحرمه السلطة تحلله المعارضة . والتمايز في قوانين الطعام اثبات للخصوصية وتمايز عن الجماعة كما هو الحال عند اليهود . ويتداخل المقدس مع الدنيوى ، ويتحول الطعام الى محرم او مقدس اذا ما ارتبط

(١١١) عند العبدكية « الزنادقة » الدنيا كلها حرام ، لا يحل الاخذ منها الا القوت من حيث ذهب ائمة العدل ، ولا تحل الدنيا الا باهم عادل والا فهي حرام ، ومعاملة أهلها حرام . فحل لك أن تأخذ من القوت من الحرام من حيث كان ، التنبيه ص ٩٣ ، ان ترك الدنيا واشتغال للقلوب تعظيم للدنيا ومحبة لها ولما عظمت الدنيا عندهم تركوا طيب طعامها ولذذ شرابها . وكان من اهانتها مؤاتاة الشهوات عن اعتراضها حتى لا يشتغل القلب بذكرها ويعظم عنده ما ترك منها ، ومنهم رباح وكليب ، التنبيه ص ٩٥ ، الزهد في الدنيا زهد في الحرام والحلال مباح من اطاييب الطعام وغرائب الالوان وكفاية الخدم ولين الرياش وسعة المنازل ووطأة المهاد ، وتشبيد القصور ، وكناية الحاجات ، وترك الطلبات ، وقطن الاوطان . والاغنياء افضل منزلة عند الله من الفقراء لما أعطوا من فضل أموالهم وغضول من نوائب حقوقهم ، وأدركوا منتهى رغباتهم ! التنبيه ص ٩٥ .

بشخص الامام الشهيد امعانا في الاغلاق وتعذيب الذات والتشدد في محاسبة النفس اذا ما استحال تغيير الواقع او استعدادا لمرحلة قادمة . وبينما يحرم البعض الماء بفلاة من الارض لو وقعت فيه قطرة خمر ، يحلل البعض الآخر الخمر نبيذ التمر لان علة السكر غائبة فيه ، الضد يولد الضد ، اما تحريم الخمر كله في الجرار او تحريم قطرة منه من مياه البحار ! يؤدي التطرف الى عدم السوية في العالم والانتقال من طرف الى طرف ، والضدان يجتمعان ، اليأس من العالم او احتضانه ، الابتعاد عنه رغبة في التطهر منه او الاغتراف منه والاتحاد به (١١٢) . الحلال والحرام اذن في النهاية موقف اجتماعي صرف ، قانون لتثبيت النظم الاجتماعية او زعزعته ، مجرد وظيفة اجتماعية طبقا لغاية الجماعة .

د — ايقاف الحدود . بعد اباحة المحرمات تستط الحدود بالتبعية .

(١١٢) بينما حل ابو عفار وبعض المعتزلة شحم الخنزير ودمائه ، الفصل ج ٢ ص ١٠٨ ، ج ٥ ص ٣٩ ، الملل ج ٢ ص ١٠٨ ، فقد حرمت الخطابية صيد البحر الذي احله الله ما لم يكن عليه قشر واتبعوا في ذلك اليهود . كما حرمت الاباضية بالاندلس طعام اهل الكتاب واكل قضيب التيس والثور والكبش واكل السمك حتى يذبح ، الفصل ج ٥ ص ٣٠ ، وحرّم أحمد بن ادريس بن علي بن أبي طالب اكل شيء من الثمار بل أصله ، الفصل ج ٥ ص ٢٣ ، وحرّم عبد الواحد بن يزيد اكل الثوم والبصل لانه حرام على الانسان أن يقرب المسجد اذ اكلها ، مقالات ج ١ ص ٣١٨ ، الاصول ص ٣٣٩ ، كما حرم البعض (اكرم) اكل الكرنب لان به دم الحسين ! الفصل ج ٥ ص ٣٠ ، عند الصوفية البهيسية لو وقعت قطرة خمر في جب ماء بفلاة من الارض فان كان من خطر على ذلك الجب فمشرب منه وهو لا يدري ما وقع فيه كافر بالله الا أن الله يوفق المؤمنين لاجتنابه ، الفصل ج ٥ ص ٣١ ، ويحلل بعض الاباضية الاشرية التي يسكر كثيرها ، مقالات ج ١ ص ١٧٥ ، وأما اهل السنة فلا تحرم نبيذ التمر ، النسفية ص ١٤٧ ، وهو أن ينبذ ثمر وزبيب في الماء فيجعل في اناء من الخزف فيحدث فيه القرع كما للفقاع ، نهى عن ذلك في بدء الاسلام لما كانت في الجرار أو في الفخور ثم نسخ لعدم تحريمه من قواعد اهل السنة والجماعة خلافا للروافض . أما اذا اشتد فصار مسكرا فهو حرام قليله وكثيره ، التفتازاني ص ١٤٧ ، حرم بعض الرافضة صيد البحر الذي احله الله ما لم يكن عليه قشر كاليهود ، التنبيه ص ١٦٣ .

م ٧ — الايمان والعمل — الامامة

فأحد عذاب على معصيه ، والمعاصي نفسها لم يعد لها وجود — واسقاط الحدود تسنى التحرر من قيد السلطة وشرع مجتمع القهر كمقدمة للتحرر السياسى ، يسقط حد شارب الخمر حتى ينسى أزمته ويتجاوز هزيمته ويقاوم عقاب القهر باسقاط قانونه وعدم تطبيقه بالرغم من الايمان بالانصاف التى تقع تحت طائلة القانون ، خاصة ولو كان القانون نفسه نقلة ضعف فى مقه السلطة الذى لم تجتمع عليه المدارس الفقهيّة وما زال موضوع خلاف . والعجيب أن التشدد السياسى مع السلطة يؤدى الى لين اخلاقى مع النفس ، وكأن الكفر بالعالم يولد طبيعيا ايمانا بالذات (١١٣) كما يسقط حد الرجم رفضا لتقييد حرية الانسان الحنسية مرتين ، مرة بينه وبين نفسه ، ومرة بينه وبين الامام المفتصب المطبق للحد . والكبت السياسى يولد حرية جنسية . فالضغط من الخارج الى الداخل يتحول الى تحرر الداخل الى الداخل . اما الامام العادل فله الحق فى تطبيق الحد . فهو القادر على التمييز بين الايمان

(١١٣) عند الخوارج اذا سكر الانسان فلا حد عليه . يشهد بعضهم على بعض فى ذلك بالشرك وكفروا من خالفهم ، التنبيه ص ١٨٠ ، كما تنكر النجدات حد الخمر وخالفهم أهل السنة لذلك ، الفرق ص ٨٩ ، ص ٣٢٧ ، وعند البهيسية كل شراب حلال الاصل عن سكر من كل ما كان منه السكر . من ترك الصلاة والشتيم لله ليس فيه حد ولا كفر ما دام فى سكره ، الملل ج ٢ ص ٤٢ ، السكر كفر اذا كان معه غيره من ترك الصلاة وغيره ، الفرق ص ١٠٩ ، كل ما ليس فيه حد يرفع الى الامام مغفور . اذا كان السكر من شراب حلال فلا مؤاخذه ، الملل ج ٥ ص ٤١ — ٤٢ ، المواقف ص ٤٢٤ ، اذا سكر فلا حد عليه ، التنبيه ص ١٨٠ ، واما ابو هاشم فجمع افراطه فى الوعيد كان مصرا على شرب الخمر وقيل انه مات فى سكره ، الفرق ص ١٩١ ، وعند النظام أن اجماع الصحابة على حد شارب الخمر خطأ اذ المعتبر فى الحد النص والتوقيف ، الملل ج ١ ص ٨٩ — ٩٠ ، وكذلك عند جعفر بن المبرور اجماع الصحابة على ضرب شارب الخمر حد وقع خطأ لانهم اجمعوا عليه برأيهم فشارك بدعته نجدات الخوارج فى انكارها حد الخمر . وقد اجمع الفقهاء على تكفير من أنكر الخمر . انها الاخلاف فى حد شارب النبيذ اذا لم يسكر منه . فلما اذا سكر منه فعليه الحد عند فريق من أهل الراى والحديث ، الفرق ص ١٦٨ ، الانتصار ص ٨٢ .

والكفر . وهو المدافع عن الشرعية والمنصب لها . يطبق الحد من السلطة الشرعية ويوقف من السلطة اللاشرعية ، حاكمية الله في مواجهة حاكمية البشر (١١٤) . وقد يقام حد القذف على قاذف المحصنات من النساء ولا يقام على قاذف الرجل المحصن فالقذف الاول أشد وأقصى من الثاني ، المرأة عورة أكثر من الرجل وهو ما يميز رؤية المجتمع المغلق (١١٥) . وعلى الضد من ذلك يقام حد السرقة في الكثير وفي القليل ، في الحرز وفي غير الحرز كوسيلة لاحكام الانضباط في المجتمع المغلق (١١٦) . يقابل اذن مجتمع الاضطهاد السرى مجتمع الغلبة بالتسيب الخلقي وقد يقابل مجتمع الاضطهاد العلني مجتمع الغلبة بالانضباط الاجتماعي (١١٧) . وأخيرا لا ترد الامانات الى أهلها بل تخفى الامانة نظرا لعدم ولاء مجتمع الاضطهاد

(١١٤) أنكرت الازارقة حد الرجم ، مقالات ج ١ ص ١٦٢ ، الملل ج ٢ ص ٣٣ ، والصفري لم تسقط الرجم ، الملل ج ٢ ص ٥٦ ، ويكفرون الازارقة في ذلك ، المواقيف ص ٤٢٤ ، ويضلل أهل السنة الخوارج في انكارها الرجم ، الفرق ص ٣٢٧ ، ص ٣٤٦ ، عند بعض البهيسية من واقع زنا لم نشهد عليه بالكفر حتى يرفع الى الامام أو الوالى ويحد ، مقالات ج ١ ص ١٨١ ، ووافقهم بعض الصفري ، مقالات ج ١ ص ١٨٣ — ١٨٤ ، الفصل ج ٥ ص ٣١ ، المواقيف ص ٤٢٤ ، وعذد الإباضية من زنى أو سرق أقيم عليه الحد ثم استتيب فان تاب والا قتل ، مقالات ج ١ ص ١٧٣ ، الفرق ص ١٠٧ ، الفصل ج ١ ص ٣٠ ، ج ٢ ص ١٠٨ ، مقالات ج ١ ص ١٨١ ، ج ٢ ص ١٠٨ .

(١١٥) لم تقم الازارقة الحد على قاذف الرجل المحصن وأقاموه على قاذف المحصنات من النساء ، الفرق ص ٨٤ ، المواقيف ص ٤٢٤ ، الفصل ج ٥ ص ٣ ، مقالات ج ١ ص ١٦٢ .

(١١٦) قطع الخوارج يد السارق في القليل وفي الكثير ولم يعتبروا في السرقة نصابا ، الفرق ص ٨٤ ، المواقيف ص ٤٢٤ ، الفصل ج ٥ ص ٣٠ ، تضليل الخوارج في قطع يد السارق في الكثير والقليل من الحرز وغير الحرز ، الفرق ص ٣٢٧ ، ص ٣٤٦ .

(١١٧) جماعة الاضطهاد السرى هم الشيعة والعلني الخارجي هم الخوارج والعلني الداخلي هم المعتزلة . وهى الفرق الثلاث التى لكل منها فقه متميز انظر الخاتمة : من الفرقة العقائدية الى الوحدة الوطنية — ثلاثا : هل هناك تكفير شرعى ، عملى ؟ ٢ — فرق الامة ٣ — فرق المعارضة { — فرقة السلطان .

الجميع الغلبة . وقد دمن لذلك رجس في الديانات السابقة في الاخلاق اليهودية التي تبين انفسها اخذ كل شيء وفعل كل شيء ضد الآخر فليس عليهم في الامم سبيل (١١٨) .

هـ . **تاويل العبادات** . فاذا لم ننته الاحكام او بسقط التكالييف او تباح المحرمات او موقف الحدود تؤول العبادات والمعاملات بحيث تكون أكثر انساقا مع الظروف النفسية والاضاع الاجتماعية لمجتمع الانحطاد في مواجهة مجتمع الغلبة . التاويل ليس استنباطا موضوعيا لحكم من الآلة بل هو وضع الخاص الانفعالي فيها لايجاد مبرر لها . وهو موقف هوى وليس نموذجا عاما للفعل الانساني كما هو الحال في اسباب النزول . التاويل اذن هو ايجاد الوقائع داخل الآلة حسب الهوى . والهوى ليس فرديا فقط بل هو تعبير عن موقف نفسى اجتماعى سواء لمجتمع الانسطهاد او مجتمع الغلبة . يتجه نحو الاعماق ، ويكشف ابعد الذهن فيصبح مبررا للوضع النفسى والاجتماعى للماثل . وكما تؤول الاحكام الى اشخاص واكوان تؤول الفرائض مثل الطهارة والصلاة والزكاة والحج بين الشدة واللين ، الشدة زيادة في التعصب والتعصب تغذيا للنفس وتاكيدا لصلابتها في مجتمع مغلقي في حاجة الى تماسك داخلى في مواجهة مجتمع القهر ، واللين رفقا مع النفس وتسامحا معها في عالم من القهر والظلم والظلم حتى تستريح النفس وتنعم بحريتها الداخلية ان استجالت ممارسة حريتها في الخارج . فالوضوء قد يكون غير واجب اذا تم بماء مغسوب اسوة بعدم جواز الصلاة في الدار المغسوبة . فالمغسب رؤية تتحدد العبادات من خلالها لانه هو البنية النفسية والاجتماعية لمجتمع المضطهد الذى تم اغتصاب السلطة منه في مجتمع الغلبة والقهر . وقد يؤدى تاويل العبادات الى فهم معانيها وعللها ثم تحويل صورها واعادة صياغة اشكالها خاصة في موضوعات مسفرة جانبية بعد ان يستعصى التعرض للموضوعات العامة التى أصبحت

(١١٨) استحات الازارقة خفر الامانة التى امر الله بادائها وقالوا : قوم مشركون لا ينبغي أن تؤدى الامانة اليهم ، استحلوا خفر الامانة ، مقالات، ج ١ ص ١٦٢ .

حكرا على مجتبع القهر . يتعرض وعى الجماعة المضطهدة الى نقائص الوضوء هل هو النوم مع الحدث أو النوم مضطجعا ؟ المسح بالماء على ظهور الاقدام أو أسفلها ... الخ . ويظهر التشدد في ضرورة الوضوء من قرقرة البطن كما يظهر اللين في الاستحمام في الآبار التي نشرب منها ، أى الشرب من ماء الاستحمام ، وحدة الذات والموضوع كما هو الحال في النرجسية . ماذا ما تم عقل الاحكام يمكن انكار المسح على الخفين باعتبار أن الوسخ في أسفل الخفين وليس في أعلاهما حتى يظهر تصسف احكام مجتبع القهر وشريعة الغلبة (١١٩) . أما بالنسبة للصلاة فانه لا يجوز أيضا الصلاة في الدار المغصوبة لان الفعل الواحد لا يكون طاعة ومعصية في الوقت نفسه ، وتحرير الارض سابق على طاعة الله فيها ، وذلك في مجتبع يعانى من الاغتصاب ، اغتصاب للشرعية والاستيلاء على السلطة ، ولا فرق في ذلك بين العدو الخارجى

(١١٩) عند الجبائى الطهارة غير واجبة . واجابة على سؤال عن الطهارة بماء مغصوبة قياسا على قوله وقول أبيه بأن الصلاة في الارض المغصوبة فاسدة فأجاب بأن الطهارة بالماء المغصوب صحيحة وفرق بينها وبين الصلاة . الفرق ص ١٩٧ ، وعند النظام النوم لا ينقض الطهارة اذا لم يكن معه حدث وليس كالنوم مضطجعا . والخلاف في النوم قاعدا وراكعا وساجدا الذى سماح فيه أبو حنيفة وأوجبه أصحاب الشافعى قياسا ، الفرق ص ١٤٦ ، أما أهل قم الامامية فانهم يمسحون في الوضوء بالماء على ظهور اقدمهم وأسفلها ، التنبيه ص ٣٢ ، وأوجب عبد الواحد بن يزيد وجوب الوضوء من قرقرة البطن ، مقالات ج ١ ص ٣١٨ ، الاصول ص ٣٣٩ ، وبعض أباضية الاندلس يستعملون وهم على الآبار التى يشربون منها ، الفصل ج ٥ ص ٣ ، اختلفوا في المسح على الخفين . أثبتته أكثر أهل الاسلام وأنكره الروافض والخوارج ، مقالات ج ١ ص ٣٢٣ ، ج ٢ ص ١٤٤ ، ونرى المسح على الخفين في السفر والحضر ، النفسية ص ١٤٧ ، التفتازانى ص ١٤٧ ويضل أهل السنة الخوارج في انكارهم ذلك ، الفرق ص ٣٢٧ ، ترك الخطابية المسح على الخفين خلافا للآثر والسنة ، التنبيه ص ١٦٣ .

والعدو الداخلى (١٢٠) . كما يختلف الامر فيها ايضا بين اللين والشدّة .
ففى اللين لا تجب اعادة الصلاة على من تركها متعبدا خاصة اذا كان
قد فهم معناها وتحقق بالحكمة منها ووصل الى غايتها . ولماذا الاسراع
والجرى الى الصلاة اذا حان وقتها فيتحوّل الناس الى هرج ومرج وسباق
وتزاحم ؟ ولماذا المشى الى الصلاة واخذيار المساجد البعيدة سعيا
فى مزيد من الثواب وكان الامر تجارة ومكسب ؟ قد تكفى الواجبات دون
النوافل . والحد الأدنى دون الحد الأعلى . يكفى الواجب دون المندوب ،
والامتناع عن المحرم دون المكروه ، اقل القليل من الفرائض لافساح
المجال الى المعارف . وقد يكون اللين من حيث الكم فلا صلاة واجبة
الا ركعة بالغداة وركعة بالعشى او ركعتان بالغداة وركعتان بالعشى . كما
يمكن الجمع بين صلاتى الظهر والعصر فى اول الزوال والمغرب والعشاء
فى جوف الليل . وفى صلاة المسافر تكبیرتان دون ركوع أو سجود أو
قيام أو قعود أو تشهد أو سلام . وتصح الصلاة فى ثوب كله نجس
على أرض نجسة ومع بدن ظاهر النجاسة اذ يكفى الطهارة من الاحداث
دون الانجاس . والتحرر من نجاسة البدن أسهل من التحرر من نجاسة
المجتمع وشرعه ونظمه التى تقوم على القهر والغلبة . ويكفى دفن الميت
بعد كفنه دون غسله والصلاة عليه . فهما سنتان غير مفروضتين . كما

(١٢٠) اختلفوا فى الصلاة فى الدار المفصوبة على مقاتلين : (أ) اكثر
اهل الكلام هى صلاة ماضية وليس عليها الاعادة (ب) أبو شمر : اعادة
الصلاة لانه انما يؤديها اذا كانت طاعة لله وكونه فى الدار واعتماده فيها
وحركته وقيامه وقعوده فيها معصية ، ولا تكون صلاة مجزية معصية لله .
وهو أيضا موقف الجبائى ، مقالات ج ٢ ص ١٢٤ ، وبعد زيارة رئيس
جمهورية مصر العربية فى نوفمبر ١٩٧٧ للقدس حاولت ابراز هذه القضية
فى جريدة « الاهالى » التى يصدرها حزب التجيع الوطنى التقدمى الوحدهوى
فى مصر واخذ موقف التحريم ابرازا لقضية أولوية تحرير الارض ، فلسطين ،
قبل الصلاة فى القدس ، فرفض الحزب ، بالرغم من عضويتى فيه ، كما
رفض مجلس تحرير الجريدة بالرغم من كونى أحد أعضائه ، ورفض عرض
القضية بأغلبية الاصوات بما فى ذلك ممثل التيار الدينى المستنير ! انظر
الموضوع فى « الدين والثورة فى مصر ١٩٥٢ — ١٩٨١ » الجزء السابع :
اليمن واليسار فى الفكر الدينى ، دار ثابث ، القاهرة ١٩٨٨ .

تجوز الصلاة بلا نية ، يكفى نية الاسلام منذ البداية (١٢١) .

وقد يظهر التشدد والانتقال من الاخف الى الاثقل حرصا على تماسك الجماعة الداخلى ، واخذاً بالشدة دون اللين خاصة فى مجتمع الاقلية المغلق . فتكون الصلاة سبع عشرة مرة او تسع عشرة مرة فى اليوم

(١٢١) عند النظام من ترك الصلاة عامدا لم تجب عليه الاعادة .
الانتصار ص ٥١ ، ص ١٣٢ ، الفرق ص ١٤٦ ، ويقال أن النظام استثقل احكام شريعة الاسلام فى فروعها ولم يجسر على اظهار دفعها ، الفرق ص ١٣٢ ، يحكى أن ثلمة بن الاثرس لما رأى الناس يوم الجمعة يتفادون الى المسجد الجامع لخوفهم فوت الصلاة قال لرفيق له : انظر الى هؤلاء الحمير والبقر ! ثم قال : ماذا صنع ذاك العربى بالناس ! وقال له غلامه يوما : قم صل . فتثاقل فقال له : قد حان الوقت قم صل واسترح . فقال : انا مستريح ان تركتني ، الفرق ص ١٧٣ — ١٧٤ ، كما حكى عن الجاحظ أن المؤمن رأى ثلمة سكران وقد وقع فى الطين . فقال له : ثلمة ! قال : ائى والله ! قال : الا تستحى ؟ قال : لا والله ! قال : عليك لعنة الله ! قال : تترى ثم تترى ! وعند بعض فرق الإباضية ليس على الناس المشى الى الصلاة ، والركوب الى الحج ، ولا شئ من أسباب الطاعات التى يتوصل بها الى أداء الواجب . وانما يجب عليهم فعل الطاعات الواجبة بأعيانها دون اسبابها الموصلة اليها ، الفرق ص ١٠٧ ، وعند أبى اسماعيل البطحى من الخوارج لا صلاة واجبة الا ركعة واحدة بالغداة ، وركعة بالعشى ، الفصل ح ٥ ص ٣٠ ، وعند البدعية من الارارقة ، الصلاة ركعتان بالغداة وركعتان بالعشى ، مقالات ج ١ ص ١١٩ ، الفصل ج ٢ ص ١٠٨ ، أما أهل قم الامامية فانهم يجمعون بين الظهر والعصر فى أول الزوال ، وبين المغرب والعشاء فى جوف الليل آخر وقت المغرب . ويصلون صلاة الفجر بين طلوع الفجر الاول الذى يسمى ذنب السرحان ، التنبيه ص ٣٢ ، وعند محمد بن كرام صلاة المسافر تكبيرتان من غير ركوع ولا سجود ولا قيام ولا قعود ولا تشهد ولا سلام . كما تصح الصلاة فى ثوب كله نجس على أرض نجسة ومع بدن ظاهر النجاسة والطهارة عن الاحداث دون الانجاس . كما أن غسل الميت والصلاة عليه سنتان غير مفروضتين . وانما الواجب كفنه ودفنه فقط . كما تصح الصلاة المفروضة بلا نية . تكفى نية الاسلام ابتداء ، الفرق ص ٣٢٣ — ٢٢٤ .

والليلة . وأقل صلاة خمس عشرة ركعة ! وقد تكون الصلاة خمسين مرة كل يوم وليلة وفي كل مرة خمس عشرة ركعة كذلك (١٢٢) . فالنقيض يولد النقيض ، والضد يحيل الى الضد ، وكان القهر يأخذ صورتين : الاولى اللين والتخفف مع النفس ، اذ يكفى قهر المجتمع ، والثانية الشدة والتصلب ، تقوية للنفس لمقاومة قهر المجتمع (١٢٣) . وقد تؤول الشريعة تأويلا عقليا باردا وكان الامر مجرد حساب ما دام العقل قابرا على فهم عللها واستنباط احكامها حتى لا يتحكم احد في السلوك بالنقل اعتمادا على السلطة بعد الكفر بكل سلطة . وفي هذه الحالة قد تكون الصلاة صحيحة في اولها باطلة في آخرها . تكون صحيحة اذا كانت موصولة وباطلة اذا كانت مقطوعة (١٢٤) . هذان التياران اللين والشدة في باقى الاركان ، الزكاة والصوم والحج . فتكفى نية الاسلام في الصوم والحج دون نيات خاصة في كل فعل . ويكفى الحج دون وقوف أو طواف أو سعى (١٢٥) . ولكن تظل القضية الكبرى هي : هل تجوز الصلاة خلف

(١٢٢) عند المنصورية الصلاة المفروضة تسع عشرة صلاة في اليوم والليلة ، في كل صلاة خمس عشرة ركعة الفصل ج ٥ ص ٢٨ ، وقالت الشيعة بالحلول وسقوط الشرائع . وتلاعب آخرون فأوجبوا خمسين صلاة في كل يوم وليلة . وأوجب آخرون سبع عشرة صلاة في كل صلاة خمس عشرة ركعة (هو عبد الله بن عمرو بن الحرث الكندي قبل أن يصير خارجيا صفرى) ، الملل ج ٢ ص ١٠٩ .

(١٢٣) اللين هو موقف الشيعة عادة والشدة هو موقف الخوارج .

(١٢٤) هذا هو موقف الموطى وقوله بالمقطوع والموصول . فلو أن رجلا أسبغ الوضوء ، واغتتخ الصلاة متقربا بها الى الله ، عازما على اتمامها ثم قرأ فركع فسجد مخلصا لله في ذلك كله غير أنه قطعها من آخرها فهي طاعة من اولها معصية من آخرها نهاه الله عنها وحرّمها عليه وليس له سبيل قبول ، الفرق ص ١٦٣ ، الانتصار ص ٥٩ — ٦٠ .

(١٢٥) عند محمد بن كرام يصح الصوم المفروض والحج المفروض بلا نية وتكفى نية الاسلام ابتداء ، الفرق ص ٢٢٣ — ٢٢٤ ، وعند بعض المعتزلة ، في الحج الوقوف والطواف والسعى غير واجب لجواز الركوب . ويتساءل أهل السنة : هل يلزم من ذلك ألا تكون الزكاة واجبة ولا الكفارة والفذور وقضاء الديون لان وكيله ينوب عنه ؟ ليس هذا رعا لاحكام الشريعة ؟ الفرق ص ١٩٧ ، أما أباضية الاندلس فأنها توجب القضاء على من صام نهرا في رمضان فاحتلم ، الفصل ج ٥ ص ٣٠ .

الفاسيق ؟ وهنا يظهر التياران نفساهما ، تيار اللين الذى يجوز ذلك ، وتيار الشدة الذى يحرمه . وكل نيار فى الحقيقة موقف سياسى . فالجواز انما يعنى قبول شرعية الامام الظالم القاهر وبالتالي جواز الطاعة له ، فى حين أن التحريم انما هو رفض لهذه الشرعية ورفض لطاعة الامام الظالم . لذلك قالت فرقة السلطة بالجواز بينما قالت فرق المعارضة بالتحريم . وقد تتم الصلاة خلف الامام الفاسق تقيّة ولكن لا عن اقتناع . وفى هذه الحالة تجب اعادة الصلاة حتى تصح خلف الامام العادل . ونظرا لاهمية امامة الصلاة فاذا جازت الصلاة خلف الامام الفاسق فانها لا تجوز فى صلاتى الجمعة والعديد نظرا لان خطبتي الجمعة والعديد ركنان من اركان الصلاة . فالفسق فى العمل لا بد وان يظهر فى القول . وهنا تضيع الامامة باعتبارها نصحا وقيادة للامة (١٢٦) . وقد يصل الامر الى ايقاف صلاة الجمعة حتى يظهر

(١٢٦) كل الصحابة والفقهاء والتابعين وجمهور اصحاب الحديث جوزوا الصلاة خلف الفاسق ، الجمعة وغيرها ، الفصل ج ٥ ص ١٦ — ١٨ ، اوجب اهل السنة وجوب عقد صلاة الجمعة وكفروا بالخوارج والروافض ، ومن قال لا جمعة اليوم حتى يظهر امامهم الذين ينتظرونه ، الفرق ص ٣٤٥ ، صلاة العيد والجمعة والجماعة خلف كل امام بر وفاجر ، مقالات ج ١ ص ٣٢٣ ، وتجوز الصلاة خلف كل بر وفاجر ، النسفية ص ١٤٦ ، التفزازنى ص ١٤٦ ، الصلاة على كل من مات من اهل القبلة برهم وفاجرهم وموارثتهم ، مقالات ج ١ ص ٣٢٤ وعند بعض المعتزلة الصلاة جائزة خلف البر والفاجر وليس عليه الاعادة ، وقد اوجب اصحاب الشافعى ومالك وداود واحمد بن حنبل واسحق بن راهوية اعادة صلاة من صلى خلف القدرى والخوارج والروافض ، وكل مبتدع ثنائى بدعتيه التوحيد . وروى هشام بن عبد الله عن محمد بن الحسن أن من صلى خلف من يقول بخلق القرآن يعيد الصلاة . وقال ابو يوسف القاضى فى المعتزلة انهم زنادقة ، وكل من لا يجوز الصلاة خلفه لا تجوز الصلاة عليه اذا مات ، مقالات ج ٢ ص ١٢٤ — ١٢٥ ، وعند الشمرأخية الصفرية تجوز الصلاة خلف من تعرف ومن لا تعرف ، مقالات ج ١ ص ١٩٠ ، أما عند جمهور الروافض فلا تجوز الصلاة خلف الفاسقين وانما الروافض وجمهور المعتزلة وبعض اهل السنة لا تجوز الصلاة الا خلف الفاضل ، الفصل ج ٥ ص ١٦ — ١٨ ، وعند اكثر المعتزلة لا تجوز صلاة اليد ولا اية صلاة خلف الفاجر والا الاعادة ، مقالات ج ١ ص ١٩٠ .

- ١٠٦ -

الامام العادل . وبالتالي تتحول امامة الصلاة وجواز الصلاة خلف
الامام الفاسق الى رمز للحراع السياسى بين الخصوم السياسيين . كل
فرقة تفسق خصمها وتحرم الصلاة خلفه او تقول بضرورة الاعادة .
ولا يوجد فاسق مطلق تتفق عليه الفرق جميعا (١٢٧) ، وما يقال فى
الصلاة يقال فى باقى الاحكام مثل الزكاة والحج والجهاد لانها من الاقضية
والحدود (١٢٨) .

و - **تفجير المعاملات** . ولا يكفى تاويل العمل الفردى اى العبادات
بل يتم التاويل ايضا للعمل الجماعى اى المعاملات . فاذا كانت العبادات
اعمالا فردية مركزة غايتها الحصول على مضمونها فانها يمكن أن تتحقق
للانسان بعدة افعال اخرى فى المعاملات ولكن على نحو اطول . يشمل العمل
اذن الفردى والجماعى ، العبادات والمعاملات . وهى تفرقة تقوم على
تصور للانسان وكأنه يعيش بين عالمين فى وقت واحد ، العالم العلوى
وعالم الآخرين ، العالم المجرد وعالم الناس ، مرة فى خط عمودى
واخرى فى خط دائرى ، مرة فى بعد راسى واخرى فى بعد افقى .
وتتراوح المعاملات بين الاحوال الشخصية اى علاقات الزواج والطلاق
والعلاقات المالية اى قسمة الاموال وتوزيعها والعلاقات الاجتماعية
اى الولاية والعداوة ابتداء من الشهادة الفردية حتى علاقات الحرب
واسباب القتال . والمعاملات الشخصية هى لب المعاملات والذى تتحد
فيه علاقة الفرد بالآخر ، الرجل بالمرأة من اجل تكوين البذرة الاولى

(١٢٧) وقد اوجب اصحاب الشافعى ومالك وداود واحمد بن حنبل
واسحق بن راهويه اعادة صلاة من صلى خلف القدرى والخوارج
والروافض ، وكل مبتدع تنافى بدعته التوحيد . وروى هشام بن عبيد الله
عن محمد بن الحسن أن من صلى خلف من يقول بخلق القرآن يعيد
الصلاة . وقال ابو يوسف القاضى فى المعتزلة انهم زنادقة ، وكل من
لا يجوز الصلاة خلفه لا تجوز الصلاة عليه اذا مات ، الاصول ص ٣٤٢ .

(١٢٨) الصلاة خلف الفاسق والجهاد معه والحج ودفن الزكاة اليه
ونفاذ احكامه من الاقضية والحدود ، الفصل ج ٥ ص ١٦ - ١٨ .

للجماعة وهي الاسرة والتي فيها يتكون الاطفال والنسب تكون مركز الاسرة الكبيرة وهي القبيلة . والقضية الكبرى هي : هل يجوز نكاح المسلم لمسلم آخر ليس من المذهب نفسه اى الفرقة ؟ فلم تعد الفرقة وحدها سببا في السؤال حول شرعية اقامة الصلاة بل ايضا حول شرعية الزواج . فالمجتمع المخلق يحرص على تقوية بنيته الداخلية والعلاقات الوثيقة بين اعضائه . يحرم زواج المؤمنة من مسلم آخر ينتسب الى المجتمع المفتوح ، وهو مجتمع الغلبة والقهر حتى لا يتبيع النظام ويظل التضاد قائما بين المجتمعين . فالاتفاق العقائدى وليس الاتفاق فى الدم والنسب هو اساس القرابة . فى حين أن مجتمع القهر والغلبة يبيح زواج المسلمة من المسلم بصرف النظر عن الاتفاق او الاختلاف العقائدى لما كان هو المجتمع الاقوى ولا يخشى من انفتاحه على الآخرين . بل ان من صالحه التزاوج والتصاهر بينه وبين الفرق المعارضة حتى يخرقها فتتكسر المعارضة وتقوى روابط النسب والمصاهرة . وعلى اقصى تقدير ، يمكن للمؤمنة الزواج من مسلم مخالف فى المذهب فى دار التقية وحدها وليس فى دار الاعلان حماية لمجتمع الاضطهاد حتى تقوى شوكته فيحافظ على التضاد فى النسب (١٢٩) . وعندما يستحكم العناد ، يتحول نظام

(١٢٩) عند المعبدية الخوارج لا يجوز نكاح كل امرأة تخالف الدين ، الاعتقادات ص ٥ ، وقد اباح الضحاكية نكاح المسلمة من كفار قومهم فى دار التقية فلما فى دار حكمهم فلا يستحلون ذلك . وقوم توقفوا وقالوا ان ماتت لم تصل عليها ولم نأخذ ميراثها لاننا لا ندرى ما حالها ، الفرق ص ٢٠٨ ، مقالات ج ١ ص ١٧١ ، الملل ج ٢ ص ٥٦ ، ومن الضحاكية من توقف ولم يتبرأ من فعله . وقالوا الا نعطي هذه المرأة المتزوجة من كفار قومنا شيئا من حقوق المسلمين ، ولا نصلى عليها اذا ماتت . ومنهم من توقف ولم يتبرأ من فعله . وقالوا لا نعطي هذه المرأة المتزوجة من أصحاب عبد الجبار بن سليمان تبرأوا منها من كفار قومهم ، مقالات ج ٢ ص ١٧٦ ، أما النجرائية الخوارج فقد افترقوا فى امرأة هاجرت الى بعض خوارجهم فمتزوجت رجلا فى الهجرة بالبصرة ثم استخفت فمتزوجت رجلا من أصحابها سرا ثم ظهر عليها زوجها الاول من قومها فمتبرأ منها بعضهم وتولاها بعضهم ، وكفروا من خالفهم بعضهم بعضا . التنبيه ص ١٧٩ ،

الاعتابة الى سلاح سياسي، كل فرقة تحمي عقيدتها كأساس لوحدة مجتمعها ونحريم الزواج من "الفرقة الانسرى اى الجماعة السياسية المعارضة". بل وبقرهم مجتمع التهر والغلبة باشهار هذا السلاح لحصار جماعات المعارضة ورفضهم وفعهم خارج المجتمع كمنبوذين او خوارج عليه (١٣٠). ولا يندلج ذلك على الزواج وحده بل ايضا على كل الذبائح والوراثه والمسلحة وسانر الحقوق المدنية. ويتعدى ذلك الى موالاة الاطمانال وبيع الدماء وتزويج الصغار وضرورة الشهود والعقود او عدم سرورتهما (١٣١). وكذب يمكن اثبات شهود وعقود والشهود شهود

اما هارون النسيب من الخوارج فقد جوز تزويج نساء مخالفه مثل اهل الكتاب، مقالات ج ١ ص ١٨٧، وعند الاخنسية يجوز تزويج النساء في نصبة الحرب وغير نصبة الحرب، مقالات ج ١ ص ١٩٠، وعند جمهور الخوارج مخالفوهم من اهل الصلاة كفار وليسوا بمشركين، حلال مناكلتهم وموارثتهم وغنيمة اموالهم حلال. مقالات ج ١ ص ١٧١، وعند اهل السنة يجوز تزويج المسلمات من مشركى قومهم، المواقف ص ٤٢٦.

(١٣٠) في انكحة اهل الاهواء وذبائحهم وموارثهم. عند الاصحاب لا تحل ذبائحهم فالمسألة بالمثل. اكثر المعتزلة مع الازارقة من الخوارج يحرمون ذبائح اهل السنة بناء ايضا على ان المعاملة بالمثل. عند الاصحاب لا يجوز تزويج المرأة المسلمة من واحد منهم والا فالنكاح مفسوخ. وان لم تعلم المرأة ببذعة زوجها حتى وطاها فعليها العدة، ولها مهر المثل بالوطىء دون المهر المسمى. والمرأة منهم ان اعتقدت اعتقادهم حرم نكاحها، وان لم تعتقد اعتقادهم لم يحرم نكاحها لانها مسلمة بحكم دار الاسلام. وهناك قوم من عوام الكرامية لا يعرفون من الجسم الا اسمه ولا يعرفون ان خواصهم يقولون بحدوث الحوادث في ذات البارى فهؤلاء لا يحل نكاحهم وذبائحهم والصلاة عليهم، الاصول ص ٣٤٠ — ٣٤١.

(١٣١) خالفات البيهسية الخوارج في النكاح بغير شهود وقالوا تنكح بشهادة الكرام الكاثنيين، التنبيه ص ١٣٠. وعند الخطابية التزويج بلا ولى ولا شهود ولا صداق. الله وليها والملائكة شهودها والاسلام صداقها، التنبيه ص ١٦٣. وعند جعفر بن مبشر لو بعث رجل الى امرأة يخطبها ليتزوجها فجاءته ووثب عليها من غير عقد لا حد عليها لانها جاءتته للنكاح وأوجب عليه الحد لانه قصد الزنا، الفرق ص ١٦٨ — ١٦٩، الانتصار ص ٨٨ — ٩٠، واختلقت الفقهاء فيمن اكراه امرأة على الزنا: منهم من

زور والعقود عقود قهر وغلبة ؟ تكفى لذلك شهادة الكرام الكاتبين الذين لا يشهدون الزور مثل شهود كل عصر ، وتكنى عقود القلب والنية التى لا قهر فيها ولا غلبة . التزويج بلا ولى فأنولى قد خان الامانة ، وبلا شهود فقد شهدوا زورا وبلا صدق فما اكثر الرشوة . واذا ما تم بيع اماء المخالفين فان ذلك يكون نكاحا فبهم واذا علفا لهم ونوعا من الحرب عليهم . واذا سببت نساء المخالفين فان ذلك نوع من الاذلال لهم واضعافهم والقضاء على شوكتهم . وان تزويج الصغار يكون بمثابة تربية لاجتماع الاضطهاد على الشدة منذ البداية واثبات الرجولة المبكرة ورغبة فى التكاثر . كل ذلك انما يرجع الى النظرة الى المخالف هل هو كافر ام غير كافر ؟ ولو كان كافرا ظهر التضاد بين مجتمع الاضطهاد ومجتمع الغلبة ، ولو كان مؤمنا نشأت علاقة بين المجتمع المغلق والمجتمع المفتوح . والواقع ان كل ذلك انما نشأ فى واقع اجتماعى معين فرض قوانينه وشرائعه وعبر عن طبيعة الصراع السياسى فيه من خلال فقه الفرق و لاشان له بالعقائد الا من حيث التبرير والشرعية مادام الفقه فقه تينيا ، عبادات ومعاملات . ولا يظهر هنا الخلاف فى الفروع فى فقه مجتمع الغلبة لانه بغير ذى دلالة خلاف جزئى اسرى داخل المجتمع القاهر . انما يظهر الخلاف فى فقه الفرق بين مجتمع الغلبة ومجتمع الاضطهاد .

أوجب لها مهرا وعلى الرجل حدا (الشافعى وفقهاء الحجاز) ، ومنهم من أسقط الحد عن الرجل لاجل وجوب المهر دون سقوط الحد من المطاوعة للزانى كما قال جعفر ، كما اختلفوا فى سبى نساء مخالفينهم واخذ أموالهم . يجيزه البعض ويحرمه البعض ، مقالات ج ١ ص ١٢٣ — ١٢٤ ، وأفتى رجل من الاباضية يقال له ابراهيم ببيع الاماء من مخالفينهم فبرىء منه ميمون وتوقف فريق ثالث . وأفتى العلماء بان بيعهن وهبتن حلال فى دار التقية . ويستتاب أهل الوقف وميمون ، مقالات ج ١ ص ٧٥ ، وخالف فرقة من الخوارج فى تزويج الصغار ، التنبيه ص ١٧٩ ، وكفرت البهيسة من الخوارج ميمون حين حرم بيع المملوكة فى دار كفار مؤمنا وحين برىء ممن استحل ذلك وكفر الواقفة ، مقالات ج ١ ص ١٧٧ — ١٧٨ ، الفرق ص ١٠٨ .

ولا يتعلق الامر محسب بنظام القرابة بل بمؤسسة الزواج كلها .
 فيجوز الزواج من تسعة حاصل جمع اثنين وثلاثة وأربعة كنوع من
 التحرر من التفسير الاحادى للقانون الذى يعطيه مجتمع الغلبة . وان
 اباحة تعدد الزوجات الى تسعة انها يكشف عن رغبة في تفجى الطاقات
 المكبوتة وهدم شرائع المجتمع والعيش في عالم من الخيال والمتعة
 الحسية تعويضا عن ضياع العالم وخلق مجتمع صغير يحكم الانسان
 فيه وهو مجتمع النساء ودولته الصغيرة بعد ان غاب منه المجتمع
 الخارجى والدولة الكبيرة . وفي النهاية ما الفرق بين تعدد الزوجات
 والاماء والسبايا وما ملكت اليمين ؟ الا يدل ذلك كله على حريات جنسية
 عاملة والفرق فقط بين هذه النظم في الصيغ التشريعية وليس في المضمون ،
 مجرد فرق في الدرجة وليس فرقا في النوع ؟ (١٣٢) وقد يتسع الاراء اكثر
 فاكثر حتى تحليل زواج المتعة . واباحة نكاح المتعة انها يقوم للسبب
 نفسه ، تفريجا عن الهم ، واغراقا في الدنيا ، ونسيانا للحق والضائع ،
 وانغماسا في شيء بعد ضياع كل شيء . وقد يحل نكاح المتعة بناء
 على تاويل نص او اجتهاد عقلى وليس كرد فعل نفسى على مجتمع القهر .
 فهل تقع الممارسة بناء على الجواز النظرى ؟ وقد يأتى رفض نكاح
 المتعة من مجتمع القهر حتى يظل مجتمع الاضطهاد محكوما بقانون دون
 التمتع بحرية حتى ولو كانت في نطاق الجنس . يبدو ان مجتمع الاضطهاد
 يفرض واقعه على شرعه كما هو الحال عند الجنود القائمين والطلاب
 المغتربين ، اقرارا لواقع ان لم يكن تقنينا لشرع (١٣٣) . بل ويصل

(١٣٢) تجيز الكيسانية الامامية نكاح تسعة نسوة ، الفصل ج ٥
 ص ٢٣ .

(١٣٣) تجوز الرافضة نكاح المتعة بالنساء من غير زواج ولا ملك
 يمين . يطل المرأة الواحدة في اليوم مائة رجل من غير استبراء ولا قضاء
 مدة ، الانتصار ص ٨٨ - ٩٠ ، وتقول الخطابية بنكاح المتعة ، التنبيه
 ص ١٦٣ ، كما يقول اسماعيل بن عبد الله الرعين من المعتزلة بنكاح
 المتعة وهذا لا يقدح في ايمانه وعدالته لو قتاله مجتهدا ، الفصل ج ٥ ص
 ٤١ ، وقد ضلل اهل السنة من ثبت على حكم خبر اتفق الفقهاء من فريق

الامر الى نكاح المحارم ، نكاح بنات البنين وبنات البنات وبنات الاخوة وبنات بنى الاخوة . اذ تنتهى جماعات الرغص بالتقوقع على الذات وتكوين جماعة مغلقة تترايط فيما بينها دما وبدنا وبالتالي يحل الزواج من المحارم (١٣٤) . كما يجوز اللواط وتفخيذ الرجال ما دام القصد هو المتعة بصرف النظر عن الجنس ، كصورة للترايط الاجتماعى والتكوين المتناسك ، لحما بلحم . والجنس قوة محركة ودافع اجتماعى للمتناسك (١٣٥) . ولا يجوز الظهار كناية او الطلاق كناية . كما لا يجوز التطليق ثلاثا من أجل المتناسك الاجتماعى (١٣٦) .

أما بالنسبة للعلاقات الاقتصادية الاموال والمكاسب والمواريث فان طبيعة مجتمع الاضطهاد تجعله اقرب الى مجتمع العدل والمساواة

الراى والحديث على نسخه كتضليل الرافضة فى المتعة التى قد نسخت اباحتها ، الفرق ص ٣٥٧ ، قال اهل السنة ان الفروج لا تستباح الا بنكاح صحيح او ملك يمين ، الفرق ص ٣٤٦ .

(١٣٤) تجيز العجاردة والميمنية نكاح بنات البنين وبنات البنات وبنات الاخوة وبنات بنى الاخوة لان الله حرم البنات وبنات الاخوة وبنات الاخوات ، مقالات ج ١ ص ١٦٦ ، وهو نوع من المجوسية ، الفرق ص ٢٤ ، ص ٩٦ ، ص ٢٨١ ، الملل ج ٢ ص ٤٦ ، الاعتقادات ج ٤٨ ، الاصول ص ٣٣٢ ، الفصل ج ٢ ص ١٠٨ ، ج ٥ ص ٣١ ، المواقف ص ٤٢٥ — ٤٢٦ .

(١٣٥) يجيز ابو غفار احد شيوخ المعتزلة تفخيذ الرجال الذكور ويعتبره حلالا وقد ذكر ذلك أيضا من ثمانية ، الفقه ج ٥ ص ٣٩ .

(١٣٦) عند النظام الطلاق لا يقع بشيء من الكنايات للطلاق مثل انت خلية او برية او حبلى على غاربك او الحقى بأهلك سواء نوى أم لم ينو . فالنية تجيزه عند الفقهاء . وقوله فى الظهار ان من ظاهر فى امراته بذكر البطن او الفرج لم يكن مظاهرا ، الفرق ص ١٤٥ — ١٤٦ ، الاصول ص ٣٣٥ ، وعند الخطابية اذا طلق المطلق ثلاثا فلا شيء عليه لانه خالف السنة وهى امراته على حالها ، الفرق ص ١٤٥ — ١٤٦ ، الثلاثة واحدة ، الطلاق واحدة للعدة وهو ظاهر من غير جماع بشاهدين دون غضب وبنية الطلاق وبرضى عنه ، ولا يقع الطلاق لغير عدة ، مقالات ج ٢ ص ١٤٣ .

والملكة العامة والشعبوع ضد مجتمع القهر الذى يغلب عليه التفاوت في الدخول والاقتصاد الحر والملكية الفردية والميراث . فالاموال بالتساوى بين الاسياد والعبيد من الزكاة ، ان يعطى السيد العبد او ان يعطى العبد السيد . وتؤدى الزكاة حتى عما سقى من العيون والانهار الجارية . وتنقسم الاموال بين الاغنياء والفقراء حتى لا يوجد في مجتمع الاضطهاد ذو حاجة ويصل الاحساس بالمساواة الى حد اقتسام ركوب فرس او لبس عمامة ! وكذلك تعم المساواة في قسمة الغنائم وتوزيع سهام الصدقات . فمجتمع الاضطهاد اول من يشعر بالظلم الاجتماعى ويحقق المساواة (١٣٧) . فاذا ما ضاع أمل المساواة فان ذلك يرجع الى رغبة كل رئيس في التكبر والاستكثار أسوة بالحاكم الظالم . فيلعب دور الظالم وهو المظلوم مثل رئيس الفقراء ، ورئيس المظلومين ، ورئيس العسكر ، والكل منهوب من الرئيس الاعظم . وقد ادى التشرذم والتكبر المتبادل الى انكسار جماعة الاضطهاد الى عدة جماعات حتى سهل القضاء عليهما من مجتمع الغلبة . ولا يجوز اجراء بيع او شراء الا بعد معرفة هل المال حلال او حرام . كما لا يجوز استعمال أى شيء

(١٣٧) عند المعبدية من العجاردة الثعلبية الخوارج الزكاة من اموال عبيدهم اذا استغنوا . واعطاهم من زكاتهم اذا افتقروا ، مقالات ج ١ ص ١٦٧ ، الفرق ص ١٠١ ، المواظف ص ٤٢٦ ، وخالفهم التغلبيية في الخوارج في زكاة العبد وميراثه . فسلطه الزكاة اذا كان منهم وكان مولاه من قومه وليس لمولاه من ميراثه شيء ثم فارقتهم وكفرت من خالفهم ، التنبيه ص ١٧٩ ، أما الرشيدية من الثعلبية العجاردة الخوارج فانهم يؤدون عما سقى بالعيون والانهار الجارية نصف العشر ، مقالات ج ١ ص ١٦٨ ، الفرق ص ١٠٢ ، الملل ج ٢ ص ٤٩ ، الاعتقادات ص ٥٠ ، الفصل ج ٥ ص ٣١ ، نقيمت النجدية على غيرها لتفريق الاموال بين الاغنياء وتحريم ذوى الحاجة ، مقالات ج ١ ص ١٦٤ ، واصاب شبيب من الخوارج اموالا فقسها وبقيت دابة ومنطقة وعمامة فطلب رجل ان يركب هذه الدابة حتى يقسمها وقال آخر ابس العمامة والمنطقة حتى نقسمها ، مقالات ج ١ ص ٢٨٨ ، وعند الثعلبية يجوز ان يصير سهم الصدقة سهما واحدا في حال التقية ، الملل ج ٢ ص ٤٩ ، وقد تبرأت الراجعة من صالح بن مسرح لانه احتبس من الغنائم فرسا فكان اصحابه يفرعون اذا ارادوا ركوبه ، ويتنافسون في القتال عليه . . . مقالات ج ١ ص ١٨٧ — ١٨٨ .

حتى ولو سكين لذبح شاة قبل معرفة هل السكين مفتصبة أم غير مفتصبة . ولا يجوز التصديق أو الزكاة أو الحج بمال حرام ولا بطلت الافعال (١٣٨) . ولما كان مجتمع القهر والغلبة مجتمعاً تجارياً مقسوم على الاقتصاد الحر والنشاط التجاري الخاص فإنه يهتم مجتمع الاضطهاد بالتكاسل والتوكل . أما مجتمع الاضطهاد فإنه يحرم البيع والشراء في مجتمع كله ظلم وسلب ، وغصب ورشوة . يكفى الانسان قوت يومه . وما زاد يتفضل به غيره . لا يسأل أحد الناس الا مضطراً (١٣٩) . وإذا كان مجتمع القهر والغلبة يسمح بالمراث . لأنه يسمح بالملكية الفردية فإن مجتمع الاضطهاد لا يورث ولا يورث وينفى الملكية الفردية . المراث اذن لا يجوز لأنه أخذ أموال بغير حق . الغناء المراث اثبات لتكافؤ الفرص واثبات للمساواة ووضع للعمل كمقياس للجهد وكمصدر وحيد للقيمة والاستحقاق . ومع ذلك يمنع مجتمع الغلبة توريث أهل الاهواء ،

(١٣٨) اختلفوا اذا ذبح بسكين مفتصبة هل تكون الذبيحة زكية أم لا ؟ مقالات ج ٢ ص ١٤٣ ، كما اختلفوا فيمن اشترى جارية بمال حرام بعينه هل يكون البيع منتقضا ؟ وان لم يكن بعينه هل يكون البيع منعقدا ؟ مقالات ج ٢ ص ١٤٢ ، واختلفوا فيمن حج أو قضى فرضا من مال حرام هل يصح الحج أم لا ؟ يصح ويكون المال في ذمته ، مقالات ج ٢ ص ٢٤٣ ، واختلفوا في الهدى والقلائد هل هي حلال أم حرام ؟ التنبيه ص ١٧٩ .

(١٣٩) اختلفوا في المكاسب هل هي جائزة أم لا ؟ (أ) تحريم المكاسب والتجارات ولا يجوز بيع ولا شراء حتى يظهر الامام على الدار ويقسمها لان الاشياء التي فيها لا ملك للناس عليها لفسادها ولكون الغصب والظلم فيها . يسألون الناس ما يكفيهم لقوتهم ؟ وما فضل عن ذلك لا يأخذونه ، لا يسألون الناس هل الناس يملكون شيئا عندهم ولكنهم اذا نظروا الى انفسهم سألوا الناس شيئا واقاموا ما يأخذونه مقام الميتة للمضطر . وهذا قول طوائف من المعتزلة . ويهتم أهل السنة أنصار هذا المذهب بالتكاسل عن التجارات والتواكل وترك الاعمال . (ب) أكثر الناس وهم جمهور أهل السنة يرون المكاسب جائزة والبيع والشراء جائزان الا في الحرام ، والاشياء على ظاهرها ، والدار دار ايمان ، مقالات ج ٢ ص ١٤١ -- ١٤٢ .

لن ميراثهم بغية حصارهم الاجتماعى وعزلهم السياسى (١٤٠)

ثم تأتى العلاقات الاجتماعية والسياسية العامة التى تحدد رؤية الانسان بنفسه ولعلاقته بالآخرين . فقد يشهد كل فريق على نفسه بأنه ن اهل الجنة ومخالفه من اهل النار ، وأنه هو الناجى وخصمه هو انهالك كما هو الحال فى الاخلاق اليهودية . اذا شهد مجتمع القلبة ذلك على نفسه فلانه هو السلطة والشرعية وحامى الايمان والديار . واذا شهد مجتمع الاضطهاد ذلك على نفسه فلانه مجتمع الحق الضائع والعدل المهضوم . الاول يقرر واقعا والثانى يعوض بالخيال . وفى هذه الحالة يجيز مجتمع الاضطهاد شهادة الزور على مخالفين لانهم اهل زور وبهتان ، ولا يفل الحديد الا الحديد . ولا تقبل شهادة مخالفين الا بعد معرفة كيفية الشهادة وتفسيرها . فلربما يكون الشاهد شاهد زور ليس فى الواقعة الخاصة بل فى الوقائع العامة لامن حيث هو كائن فردى بل من حيث هو كائن اجتماعى . وكرد فعل مضاد لم يقبل مجتمع القهر الشهادة اهل الاهواء أى فرق المعارضة ، رفضا برفض حتى

(١٤٠) مارس الردار هذا الموقف بالفعل فلم يرث ولم يورث . وتصديق بما له لما حضرته الوفاة ، ورفض أن يورث . والعجيب اعتذار الخياط لذلك بأنه كان فى ماله شبه فدفعه حق المساكين ، الفرق ص ١٦٦ ، لذلك سمى راهب المعتزلة ، الانتصار ص ٦٩ أموال الناس محرمة عليهم والعجيب اعتبار الخياط ذلك كذبا على المعتزلة وكأنها تهمة ، الانتصار ص ١٠٢ ، أما الاصحاب فقد أجمعوا على أن اهل الاهواء لا يرثون ، من اهل السنة . واختلفوا فى ميراث السنن منهم . فمنهم من قطع التوارث بمثل الحارث المحاسبى ولم يأخذ من ميراث والده القدرى ، ومنهم من رأى نورث السنن . فالمسلم يرث الكافر ، والكافر لا يرث المسلم (معاذ بن جبل) . والسنن يرث المبتدع الضال ما اكتسبه قبل بدعته كما يرث المسلم المرتد ما اكتسبه قبل رده . ويكون كسبه بعد الردة فيئا للمسلمين . وعند الشافعى مال الزنديق وكل كافر مبدع فيئا فيه الخمس . وقال مالك فى لا خمس فيه ، الاصول ص ٣٤١ .

يزيد حصارهم الاجتماعى وعزلهم عن المجتمع (١٤١) . ثم تتحول الشهادة على النفس ضد الآخر الى ولاية النفس والبراءة من الآخر . فاذا برئت جماعة الاضطهاد من مجتمع القهر والغلبة فانها تتولى اصحاب الحدود من موافقيها حرصا على وحدة الجماعة وعذرا لها والا وقعت الجماعة فى التشرذم والتفتت الى ما لا نهائية . وهو ما يحول مجتمعا القهر والغلبة كذلك من أجل تثبيت ايمان الحكام واقتوالهم واخراج افعالهم من اسوأ الاحوال أو حفاظا على وحدة الامة أيضا وحققنا للدعاء فى احسن الاحوال (١٤٢) . وقد تتجاوز العلاقات الاجتماعية من البراءة والولاية الى علاقات الحرب والسلام . وبطبيعة الحال يحدد مجتمع الاضطهاد علاقته بمجتمع الغلبة على أساس من المقاومة والحرب . فاهل الغلبة كفار وليسوا بمشركين نحل غنيمة سلاحهم عند الحرب دون سببهم وقتلهم

(١٤١) اباحت الرافضة قذف المؤمنين والمؤمنات وشهاد الزور والبهت وكل قاذورة ، ليس لهم شريعة ولا دين ، التنبيه ص ٣٢ ، تشهد الخطابية الزور لموافقيهم ، الفرق ص ٢٤٧ ، وصنف من الخوارج . قطعوا الشهادة على أنفسهم ومن واقعهم بانهم من اهل الجنة من غير شرط ولا استدعاء ، مقالات ج ١ ص ١٨٤ ، أما عند البهسية وهم اصحاب التفسير من الخوارج فمن شهد على المسلمين لم تجز شهادتهم الا بتفسير الشهادة كيف هى . ولو أن أربعة شهدوا على رجل منهم بالزنا لم تجز شهادتهم حتى يشهدوا كذب هو . وهكذا قالوا فى سائر الحدود ، مقالات ج ١ ص ١٨١ - ١٨٢ ، ولكن الاباضية جوزت شهادة مخالفينهم على اوليائهم ، وحرروا الاستعراض اذا خرجوا ، وحرروا دماء مخالفينهم وحتى يدعواهم الى دينهم ، مقالات ج ١ ص ١٧١ - ١٧٢ ، الملل ج ٢ ص ٧٣ ، المواقف ص ٤٢٥ ، وعند المستدركة النجارية اقوال مخالفينهم كلها كذب حتى قولهم لا اله الا الله ، المواقف ص ٤٢٨ ، وقد ورد مالك شهادة اهل الاهواء ، كما اشار الشافعى وأبو حنيفة بردها .

(١٤٢) تولى نجدة اصحاب الحدود من موافقيه لعل الله يعذبهم بذنوبهم فى غير نار جهنم ثم يدخلهم الجنة فالنار ينقلها من خالفه فى دينه ، الفرق ص ٨٩ ، واختلفت الضحاكية فى اصحاب الحدود . فمنهم من برى منهم ومنهم من تولاهم ومنهم من وقف ، مقالات ج ١ ص ١٧٦ ، وعند الحدودية الشكية الخوارج اصحاب الحدود من اصحابهم مسلمون ان سرقوا أو زنوا أو قذفوا ، والقتلى يستغفرون لهم ويتولونهم دون أن يشهدوا لهم بالنجاة لان الله أعلم بسررائهم فلم يكلفوا الشهادة فسموا اهل الشك وكفروا من خالفهم ، التنبيه ص ٧٩ .

في السر الا من استنق الشرك ودعا اليه . وقد يباح قتلهم وسببهم علنا
وسلاحهم غنيمة ولكن مرد اليهم الذهب والفضة لهم اعداء سلاح ، دارهم
دار اسلام الا معسكر السلطان اى المحاربون منهم (١٤٣) . أما مجتمع
الغلبة والقهر فانه يجعل الجهاد مع الاعداء في الخارج هو الاساس
وليدى في الداخل ما دامت طاعة الداخل لهم واجبة والخروج عليهم بالسيف
حرام شرعا ، فتنسب تدهور الامة من الداخل وتشقها وبالتالي لا تقوى
على مقاومة الاعداء في الخارج . قد يكون ذلك سوء نية لحصار المعارضة
بالقضاء عليها وقد يكون حسن نية كطريق الى الوحدة الوطنية (١٤٤) .

ساسا : مرتكب الكبيرة ،

ان مرنس الاحتمالات السابقة في العلاقات الثنائية او الثلاثية لكل
من المعرفة والتصديق والقرار والعمل في مقابل الاحتمال الرابع والاخر
بفسح مسألة الفرق بين الواقع والمثال . فالاحتمالات الاولى واقعة في

(١٤٣) عند الخوارج مخالفوهم من اهل الصلاة كفار ليسوا بمشركين ،
حلال غنيمة اموالهم من السلاح والكراع عند الحرب ، حرام ما وراء ذلك
مثل قتلهم وسببهم في السر الا من دعا الى الشرك في دار التقية ودان به ،
مقالات ج ١ ص ١٧١ ، واجمعت الاباضية على ان مخالفهم براء من
الشرك والايان ولكنهم كفار اجازوا شهادتهم وحرروا دماءهم في السر
واستحلوها علانية وصححوا مناكلتهم والتوارث منهم . وهم محاربون
لله ولرسوله ولا يدينون بدين الحق . وقالوا باستحلال بعض اموالهم دون
البعض . واستحلوا الخيل والسلاح ويردون الذهب والفضة عند الغنيمة ،
الفرق ص ٢٠٣ ، دارهم دار الاسلام الا معسكر سلطانهم ، المواقف ص
١٢٥ ، ولا تتبع الاباضية الاولى في الحرب اذا كان من اهل القبلة وكان
موحدا . ولا يقتلون امرأة ولا ذرية ، ويرون قتل المشبهة وسببهم وغنيمة
اموالهم ويتبعون توليهم كما فعل ابي بكر باهل الردة ، مقالات ج ١ ص
١٧٥ ، أما الخوارج فبالنسبة لاهل السنة قوم خرجوا من سواد الكوفة
غتلوا النساء وسبوا الذرية ، وقتلوا الاطفال ، وكفروا الامة ، وافسدوا
العباد والبلاد ، فمنهم اليوم بقايا بسواد الكوفة ، التنبيه ص ٥٢ .

(١٤٤) يثبت اهل السنة فرض الجهاد منذ بعث الله نبيه الى آخر
عصابة تقاتل الدجال ، ويرون الدعاء لائمة المسلمين بالسلاح والا يخرجوا
اسمهم بالدين . اى الا بقاتلوا في الفتنة ، مقالات ج ١ ص ٣٢٣

حين ان الاحتمال الاخير اى وحدة الشعور فى ابعاده الاربعه مثال مهلن الوصول اليه . ويظل التقابل فى الحالات الممكنة الاولى بين النظر الذى يشمل المعرفة والتصديق والعمل الذى يشمل الاقرار والفعل . فاذا ما حدث الفصم بين ايها والشعور فانه يحدث بين النظر والعمل . بين الداخل والخارج وليس بين بعدى النظر الداخلى . المسرفة والتصديق ، او بين بعدى العمل الخارجى ، الاقرار والفعل . الاول هو الخصم الرئيسى فى حين ان الثانى خصم فرعى . ولما كان ابواقع هو الاساس فان الفصم بين الداخل والخارج هو الاحتمال السائد لدجة ان الايمان قد اطلق على الداخل دون الخارج اى على النظر دون العمل باستثناء لحقات الخيق والشدة واوقات الغضب والتمرد حيث ياتى العمل مكملا للنظر ، ويبدو النظر فارغا دون العمل ، ويستعرج الناس العمل ويدعون اليه . وهذه هى مسألة مرتكب الكبيرة التى هى لب موضوع النظر والعمل . هل يمكن ان توجد معرفة وتصديق دون اقرار ومهل ؟ هل يمكن ان يوجد الداخل دون الخارج ؟ هل يكون المؤمن مؤمنا لو كان لديه النظر دون العمل ؟ وهل يمكن ان يكون للانسان عمل دون نظر ؟ هل هذه هى التفرقة المشهورة بين الايمان الحى الذى يطابق فيه الايمان العمل والايمان الميت الذى هو مجرد ايمان لا يتخرج منه عمل لا الايمان القادر والايمان العاجز ، الايمان بالفعل والايمان بالقوة . الايمان السهل والايمان النظرى ؟

ولكن ماذا تعنى الكبيرة ؟ تتراوح التعريفات ، للكبيره بين : عقائدى دينى اى كل ما دخل فى العقاب وارتبط بالوعيد وله حد وتعريف ، اخلاقى اى كل ما تم عقد العزم على فعله وارتبط بالوعيد وله حد اخلاقى اى كل ما تم عقد العزم عليه دون توبة ، وتعريف اجتماعى اى كل ما ادى الى المفساد ومنع المصالح . الكبيرة هى كل ما دخل فى الوعيد او كل ما تعرض الى عقاب وقابله حد . وهذا التعريف عقائدى خالص لا يبدأ من تحليل الفعل ذاته . ويلحق موضوع النظر والعمل بـالمعاد المعاد . واذا كانت الكبيرة كل معسبة عن عمد واسرار دون ما استغفار او توبة وبالتالي تكون الصغيرة هى الفعل الذى يقدم الاستغفار منه

والتوبة منه . وهذا التعريف يجعل الكبيرة ملحقه بنتائجها الاخلاقية في الفرد وليس بنتائجها الفعلية واثرها على الجماعة . لذلك قد تكون الكبيرة هي كل درء للمصالح وجلب للمفاسد . فالافعال ليست فقط دينية شرعية او اخلاقية فردية بل هي افعال اجتماعية تؤثر في حياة الناس اما بدرء المفاسد او بجلب المصالح . ولكن هل الكبيرة والصغيرة اسمان اضافيان ، كل منهما كبيرة او صغيرة بالنسبة للآخرى ؟ وبالتالي هناك سلم للافعال ، اعلاها الكبيرة على الاطلاق وادناها الصغيرة على الإطلاق ، وبالتالي هناك درجات لدرء المفاسد وتحقيق المصالح . ولكن هل هناك كبيرة على الاطلاق وصغيرة على الاطلاق ؟ وهل الكبيرة على الاطلاق فعل نظري مثل الكفر او فعل عملي ؟ وما هي الصغيرة على الاطلاق ؟ (١٤٥) وهل يمكن حد الكبائر والصغائر كما ؟ وما هي الكبائر ؟ هل هي افعال نظرية مثل الكفر والاحاد او عملية مثل القتل والقذف والزنا والسرقة وشرب الخمر والفرار من الزحف واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين ؟ اذا كان الكفر والاحاد افعالا نظرية ترتبط بتصورات الفرد بالنسبة لحقوق الله فان باقى الافعال عملية ترتبط بعمليات الفرد بالنسبة لحقوق الآخرين . الكبائر اذن هي التعدى على مقاصد الشريعة واصولها وضروراتها مثل الدين والنفس والعقل والعرض والمال . ليست الكبائر

(١٤٥) قيل كل ما كان مفسدته مثل ما سبق (الكبائر التسعة) وأكثر ، وقيل ما توعد عليه الشرع بخصوصه ، وقيل كل معصية عن عمد واصرار كبيرة ، وكل ما استغفر عنها فهي صغيرة . وقيل اسمان اضافيان لا يعرفان بذاتيهما ، كل منهما كبيرة او صغيرة بالنسبة للتي فوقها او تحتها . الكبيرة المطلقة هي الكفر ، شرح التفاتراني ص ١١٧ — ١١٨ ، وقد اختلفت المراجعة في المعاصي هل هي كبائر ؟ (أ) بشر الميرسي ، كل ما عصى الله كبيرة (ب) المعاصي ضربان منها كبائر ومنها صغائر ، مقالات ج ١ ص ٢٠٧ ، ص ٢١٢ ، وعند أبى الهذيل العزم على الكبيرة كبيرة ، وعلى الصغيرة صغيرة وعلى الكفر كفر ، العزم كالاقدام على الفعل ، مقالات ج ١ ص ٣٠٥ ، وقد اختلف المعتزلة فيمن لم يؤد زكاته على مقالتي (أ) هشام الفوطي ، لا يكون مانعا للزكاة الا اذا عزم (ب) من منعها اهل الحاجة لزم الفسق اذا منع خمسة دراهم او عشرة أو مائتين ، مقالات ج ١ ص ٣٠٨ .

اذن مجرد افعال فردية خاصة مثل المحافظة على العقل (تحريم شرب الخمر) أو العرض (تحريم الزنا) أو المال (تحريم السرقة والربا) بل هي الانفعال الفردية العامة مثل البر بالوالدين واحترام الآخـرين (تحريم القذف) . ويأتى فى القمة الصمود امام الاعداء وعدم الفرار من الزحف (١٤٦) . وليس المهم فى الفعل القليل ذرا لارماد فى السجون بل الكثرة وعموم البلوى . لذلك هناك حد أدنى للسرقة دون حد أعلى ، فليست السرقة درهما أو درهمين بل مليوناً ومليونين ، وملياراً ومليارين . ليست السرقة من الضعيف الذى يطبق عليه الحد بل من الشريف الذى يطبق الحد على غيره ويتركه على نفسه (١٤٧) . ليس المهم هو طهارة النفس فى القليل وجشعها فى الكثير ، أو طهارة النفس امام الآخر فى العلن وطمعها امام الذات فى السر (١٤٨)

(١٤٦) عن رواية ابن عمر الكبار تسعة ١ — الشرك بالله ٢ — قتل النفس بغير حق ٣ — قذف المحصنة ٤ — الزنا ٥ — الفرار من الزحف ٦ — السحر ٧ — أكل مال اليتيم ٨ — عقوق الوالدين المسلمين ٩ — الانحداد فى الآله ، وزاد أبو هريرة : الربا ، والسرقة ، وشرب الخمر ، شرح التفقازانى ص ١١٧ — ١١٨ .

(١٤٧) اختلفوا فى سارق درهم فصاعداً على خمسة أقاويل : (أ) جعفر بن بشر ، مرتكب معصية معتمداً فهو فاسق وإن كانت سرقة درهم أو أقل أو أكثر (ب) الجبائى ، من عزم على أن يذون فى درهمين وثلاثين فى الوقت الثانى من حال عزمه فهو خائن فى خمسة (ج) أبو الهذيل ، لا يفسق إلا فى مائتى درهم ، مقالات ج ١ ص ٣٠٧ — ٣٠٨ ، الفرق من ١٤٤ ، الملل ج ١ ص ٨٨ ، الفصل ج ٥ ص ٤٤ — ٤٥ ، والموضوع أدخل فى علم الفقه ، أحد العلوم العقلية الخالصة .

(١٤٨) مرتكب الكبيرة فاسق . ثم اختلفوا فى أنه مؤمن (أهل السنة والجماعة) أو كافر (الخوارج) أو منافق (الحسن البصرى) ، شرح الفقه ص ٦٧ ، عند المرجئة صاحب الكبيرة مؤمن ، وعند الخوارج كافر وعند الحسن البصرى وعمر بن عبيد ليس بمؤمن ولا كافر وإنما يكون منافقاً ، وعند واصل ليس مؤمناً ولا كافراً ولا منافقاً بل فاسق . وقد أخذ ذلك عن أبى هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية ، الشرح ص ١٣٧ — ١٣٨ ، اختلف القائلون بأنها داخلة تحت الايمان : (أ) الشاذ فى الفاسق لا يخرج من الايمان وهو مسعوب ، (ب) الخوارج والمعتزلة تردوا

١ - هل مرتكب الكبيرة مؤمن أو كافر أو فاسق منافق ؟

والحقيقة أن هناك ثلاثة احتمالات : إما أن يكون مرتكب الكبيرة مؤمناً لا يؤثر نقص العمل على النظر في إيمانه شيئاً أو كافراً ما دام عمله خرج عن إيمانه أو فاسقاً ومنافقاً أى مؤمناً على مستوى النظر وكافراً على مستوى العمل وبالتالي فهو ليس مؤمناً ولا كافراً أو هو مؤمن وكافر . وبالتالي تتراوح الحلول الثلاثة بين طرفين ووسط ، بين نقيضين ومحاولة للجمع بينهما . والوسط بين الطرفين ليس بدافع التوفيق ولكنه موقف نظري أصيل نظراً للنقص النظري في الموقفين الأولين . أن الموقف الثالث ليس خروجاً على إجماع الأمة . فلم تكن الأمة مجمعة على رأى واحد بدليل وجود رأيين متعارضين . كانت الأمة منقسمة على نفسها . وبالتالي يكون الرأى الثالث أقرب الى توحيد الأمة منه الى موقف الوسط بدافع من التلويح النظري . أن رفض الرأى الثالث هو رغبة في استمرار الشقاق في الأمة وتقاتل الفريقين فيها . وبالتالي فهو رفض سياسى أما من موقف مجتمع الغلبة والقهر الذى يريد اخراج العمل من الإيمان حتى لا تحاكم السلطة على أفعالها أو من مجتمع الاضطهاد الذى يريد ادخال العمل في الإيمان من أجل محاكمة السلطة على أفعالها . فإذا كان الرأى الاول يهدف الى حصار المعارضة وجعل أفعالها سياسية صرفة لا شأن لها بالإيمان فإن رأى المعارضة يهدف الى احياء إيمان الناس واستنفار أفعالهم كتعبير وحيد عن الإيمان حتى تعبىء الأمة ضد السلطة الجائرة . الرأى الثالث إذن ليس مجرد حدث تاريخى أو واقعة سجالية بل لها مدلولها النظري والعملى بعيداً عن التوفيق الخارجى والسطحية المتبعة التى تهدف الى ابقاء الوضع القائم أكثر مما تهدف الى تغييره (١٤٩) .

القياس ، الفاسق يخرج من الإيمان ثم اختلفوا . فعند المعتزلة يخرج من الإيمان ولا يدخل في الكفر ، منزلة بين المنزلتين ، وعند الخوارج يدخل في الكفر ، وهو بعيد ، المعالم ص ١٤٧ .

(١٤٩) في زمن الحسن البصرى وقع هذا البحث بين أهل عصره

١ — هل مرتكب الكبيرة مؤمن ؟ اذا أمكن فصل العمل عن الايمان يكون مرتكب الكبيرة مؤمنا . فالكبيرة لا تخرج الانسان عن الايمان ولا تدخله في الكفر . هو مؤمن بمعرفته وتصديقه وان كان فاسقا بعمله . ويصل الامر الى حد انه لا فرق بين المؤمن بقلبه والمؤمن بعمله . الفسق اذن او العصيان هو انفصال العمل عن النظر والقيام بفعل معارض للاساس النظرى اما لضعف الوجدان او لعدم تحول الفكر الى تجربة معاشية واما لان الواقع كان اظفى واغوى من الموقف الشعورى ، فاق الشعور ببواعث منه قائمة على الهوى او المصلحة . ويمكن ادخال الزمان والفعل لجعله مؤمنا وفاسقا ، مؤمنا قبل الفعل وفاسقا بعد الفعل ، مؤمنا نظرا وفاسقا عملا وكان الفعل له مراحل ، قبل التحقيق

فتمسك جماعة بأن الايمان هو التصديق والمكلف لا يخلو اما ان يكون مصدقا بالله ورسله او لا يكون . والثانى بالاتفاق كافر . والاول مؤمن ، والمصدق الفاسق يدخل تحت الاول فهو مؤمن مذنب اما يغفر له او يشفع فيه النبى او يعذب عذابا منقطعا . وهؤلاء هم المرجئة والفضلية . وذهب واصل بن عطاء وعبرو بن عبيد الى ان صاحب الكبيرة يخلد في النار للإيات الدالة على تخليد العقوبة لاهل الكبائر . والمؤمن لا يخلد في النار فهو ليس بمؤمن ولا كافر . وهذا هو القول بالمنزلة بين المنزلتين . واعتزلوا حلقة الحسن ، ولذلك سمو معتزلة ، وهم الوعيدية . واما القائل بأنه مشرك فلانه يعمل عملا لله وعملا لغيره والحسن حكم بنفاقهم ، تلخيص المحصل د ١٧٥ ، وايضا فقد كان الناس قبل حدوث واصل بن عطاء رئيس المعتزلة على مقالتين : منهم خوارج يكفرون مرتكبى الكبائر ، ومنهم اهل استقامة يقولون هو مؤمن بإيمانه فاسق بكبيرته . ولم يقل منهم أنه ليس بمؤمن ولا بكافر قسلا حدوث واصل بن عطاء حيث اعتزل واصل الامة وخرج عن قولها فسمى معتزليا بخالفته الاجماع ، فبعد من الاجماع قوله . وما اتفق المسلمون عليه من ان العاصى من اهل القبلة لا يخلو اما ان يكون مؤمنا او كافرا يقضى ببطلان قوله ، اللمع ص ١٢٣ — ١٢٥ ، الملل د ١ ص ٤٠ ، ص ٧١ — ٧٢ ، المواقب ص ٤١٥ ، اعتقادات ص ٣٩ — ٤٠ ، شرح الفقه ص ٦٣ — ٦٤ ، الفرق ص ١١٧ — ١١٩ ، لذلك سمى الراى الاول مرجئة الامة والثانى وعيدية الخوارج ، الشرح ص ١٣٧ — ١٣٨ .

ويعمد التحقيق ، ويتغير الحكم طبقا للمرحلة (١٥٠) . فالعمل يرجأ على الايمان ، قد يتحقق منه وقد لا يتحقق وكان الايمان موجود بذاته لا يحتاج في وجوده الى غيره . لا يأتى الارزاء من الرجاء لانه لا تضر مع الايمان معصية ولا تنفع مع الكفر طاعة لان هذا يأس للمؤمن وللکافر معا ،

(١٥٠) هذا هو موقف أهل السنة وأصحاب الحديث وجمهور الفقهاء ومذهب « أهل الحق » ! مرتكب الكبيرة مؤمن فاسق ناقص الايمان . الايمان اسم معتقده وإقراره وعمله الصالح والفسق اسم عمله السيئ الا أن بين السلف والخلف منهم اختلاف في ترك الصلاة عمدا حتى يخرج وقتها وتارك الصوم وتارك الزكاة والحج وقاتل المسلم عمدا وشارب الخمر ومن سب نبيا ومن رد حديثا . عند عمر ومعاذ وابن مسعود وجباعة من الصحابة وابن المبارك وابن حنبل ، واسحق بن راهويه وسبعة عشر رجلا من الصحابة والتابعين وعبد الله بن الماجشون وابن حبيب الاندلسي أن من ترك الصلاة فرضا عمدا حتى يخرج وقتها فإنه كافر مرتد ، ومثله تارك الحج والزكاة والصيام وقاتل المسلم عمدا . وعند أبي موسى الأشعري وعبد الله بن عمر وأيضا شارب الخمر ، الفصل د ٤ ص ٣ — ٤ ، مذهب أهل الحق ، الفاسق مؤمن والدليل الايمان لغة التصديق . والخطاب الشرعى موجه للمؤمنين والفسقة . وللکل السهم والغنيمة والذب عنه والدفن والصلاة . ويمكن ألا يسمى عارفا بالله مطيعا له ومصداقا إياه . وكلها تسميات ولبابه الوعيد والخلود . إجماع العلماء على أن الصلوات متميزة عن الايمان فهي طاعات ، الارشاد ص ٣٩٧ — ٣٩٩ ، جملة قول أصحاب الحديث وأهل السنة : لا يكفرون أحدا من أهل القبلة بذنب يرتكب مثل الزنا والسرقة وغيرها من الكبائر وهم بها معهم مؤمنون وإن ارتكبوا الكبائر ، مقالات د ١ ص ٣٢٢ ، وكان أصحاب الرسول يقولون : لا تكفر أحدا من أهل التوحيد بذنب وإن عملوا الكبائر ، التنبيه ص ١٥ ، ص ١٧ ، وعند علماء التابعين ، صاحب الكبيرة مؤمن لما فيه من معرفته بالرسول والكتب المنزلة من الله ولمعرفته بأن كل ما جاء من عند الله حق ولكنه فاسق بكبرته وفسقه لا ينفى عنه اسم الايمان والاسلام ، الفرق ص ١١٨ ، لم تكفر أئمة الحديث أصحاب الكبائر ولم يحكموا بتخليدهم في النار خلاف الخوارج والقدرية ، الملل د ٢ ص ٦٨ ، لا تكفر أحدا من أهل القبلة بذنب يرتكبه كما فعلت الخوارج ، الابانة ص ١٠ ، الكبيرة لا تخرج العبد المؤمن من الايمان ولا تدخله في الكفر النسفية ص ١١٧ — ١٢٠ ، مرتكب الكبيرة من أهل الصلاة مؤمن ، المواقف ص ٣٨٩ ، وعند الشافعى لا يخرج الفاسق من الايمان ، المعالم ص ١٤٧ .

وايهام للمؤمن بأنه كذلك دون عمل وإيهام للكافر أنه كذلك حتى ولو كان له عمل . قد يعنى الأرجاء تأجيل الحكم على الإنسان مؤمناً أو كافراً الى يوم القيامة وفي هذه الحالة يكون الأرجاء عكس الوعيدية وعلى النقيض منه . ولكنه يكون احالة لموضوع النظر والعمل الى موضوع المعاد وبالتالي الغاء لمشكلة الفعل ، أى ارتباط النظر بالعمل . ان تأجيل الحكم الى يوم القيامة يعنى عدم التفتيش فى ضمائر الناس ولكن لا يعنى اثبات الفصل بين النظر والعمل ، بين الايمان والاعمال . ان الأرجاء تعطيل للوعيد وخرق لقانون الاستحقاق (١٥١) . وان حجج الأرجاء يسهل الرد عليها بحجج مقابلة . فاذا كانت الصلاة خارجة عن الايمان فان العمل الصالح ليس كذلك . واذا كان من يفسد صلاته لا يفسد ايمانه فانه يلبس ايمانه بظلم . واذا كان المؤمن اسماً لله وليس فعلاً فانه اسم يكون مقياساً لسلوك الإنسان وقدوة له . واذا كان العمل الصالح

(١٥١) هذا هو موقف المرجئة . الفاسق مع فسقه مؤمن مسلم ايمانه كايمن جبريل وميكائيل والرسول ، التنبيه ص ٣٧ ، أرجاء العمل كله عن القول والقصد . لا يضر العبد معصية ولا تنفعه طاعة ، النهاية ص ٤٧٤ — ٤٧٦ ، ولقبوا مرجئة لانهم يرجئون العمل على النية أو لانهم يقولون لا يضر مع الايمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة . فهم يعطون الرجاء ، المواقف ص ٢٢٧ ، المذنب مؤمن كامل الايمان وان لم يعمل خيراً قط ولا كف عن شر قط ، الفصل د ٤ ص ٣ — ٤ ، اكثر المرجئة لا يكفرون أحداً من المتأولين ولا يكفرون الا من أجمعت الأمة على اكفاره ، مقالات د ١ ص ٢٠٧ ، الفرق ص ٢٠٤ ، الملل د ٢ ص ٦٥ ، النهاية ص ٤٧١ ، اختلفوا فى الأرجاء : هل يجوز ان يقصد الله به ؟ الى فريقين مثبت ومنكر ، مقالات د ٢ ص ١٤٩ ، الأرجاء تأخير حكم صاحب الكبيرة الى القيامة فلا يقضى عليه بحكم ما فى الدنيا من كونه من أهل الجنة أو من أهل النار فعلى هذا المرجئة والوعيدية فرقتان متقابلتان ، الملل د ٢ ص ٥٨ — ٥٩ ، وعن القنوى فى روايته أن أباً حنيفة كان يسمى نفسه مرجئاً لتأخيره أمر صاحب الكبيرة الى مشيئة الله . والأرجاء التأخير . وكان يقول انى لارجو لصاحب الذنب الكبير والصغير وأخاف عليهما وأنا أرجو لصاحب الذنب الصغير وأخاف على صاحب الذنب الكبير ، شرح الفقه ص ٦٤ .

معطوفنا على الايمان فان العطف بقدر ما يفيد التمايز يفيد الاقتران (١٥٢) .
ان فسق المؤمن فانه لا يسمى فاسقا على الاطلاق كحكم عام ولكن
يطلق عليه هذا الحكم في فعل واحد خاص ويظل الايمان هو الحكم
العام ، القاعدة التي خرقها الاستثناء (١٥٣) . والعجيب هو اخذ هذا

(١٥٢) وتمتد المرجئة على أربعة شبه : (أ) لو كانت الصلاة من
الايمان لوجب فيها تركها ان يكون تركه (ب) لو كانت الصلاة من الايمان
لكان من فسدت صلاته فسد ايمانه (د) لو كان الايمان هو الواجبات
دون المقبضات كان الله آتيا لها المؤمن من اسمائه (د) ان العطف في آية
« ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات » يعنى التمايز .

(١٥٣) ومن المرجئة محمد بن شبيب . فلدنيه ان مرتكبى الكبائر من
اهل الصلاة العارفين بالله وبرسوله المقربين به مؤمنون بها معهم من
الايمان فاسقون بها معهم من الفسق ، مقالات د ١ ص ٢٠١ ، الفاسق
مؤمن بايمانه فاسق بفسقه ، اللمع ص ١٢٣ — ١٢٥ ، ويستحيل ان
يكون لا مؤمنا ولا كافرا كما هو الحال عند المعتزلة ، مؤمن بتوحيده قـل
الفسق ، وفاسق بفعله بعد الفسق ، وعند أبى معاذ التومنى كل طاعة
اذا تركها التارك لم يجمع المسلمون على كفره نهى شريعة من الايمان
تاركها ان كانت فريضته يوصف بالفسق فيقال فسق ولا يسمى بالفسق
او فاسق فلا تخرج الكبائر عن الايمان اذا لم يكن كفر . وتارك
الفرائض جاحد وراد متخف بالاستحقاق . والرد والجحود ان تركها
عازما على ان يصلى يوما ففسق . ومن لطم نبييا او قتله كفر من أجل
الاستخفاف والعداوة والبغض له . والموصوف بالفسق لا يعد ولى الله
او عدو الله ، ليس فى أحد من الكفار ايمان بالله ، مقالات د ١ ص
٢٠٤ ، وعنده ايضا كل معصية صغيرة أو كبيرة يجمع عليها المسلمون
بانها كفر لا يقال لصاحبها فاسق ولكن يقال فسق وعصى ، الملل د ٢
ص ٦٥ ، وعند زهير الاثرى الفساق مؤمنون بها معهم من الايمان ،
فاسقون بارتكاب الكبائر ، وأمرهم الى الله ان شاء عنهم وان شاء عفا
عنهم ، وعند مقاتل بن سليمان من كبائر المرجئة لا تضر مع الايمان
سيئة جلت أو تلت ، أصلا ولا تنفع مع الشرك حسنة أصلا ، الفصل
د ٥ ص ٤٧ ، وعند البومى احدى فرق المرجئة لا تضر مع الايمان معصية
ما وأن الله يضر بالفاسقين من هذه الامة ، اعتقادات ص ٧٠ ، ويقول
أبو شهر : لا أقول فى الفاسق الملى فاسق مطلق بل فاسق فى كذا ،
الفرق ص ٢٠٦ ، مقالات د ١ ص ٢٠٥ ، ولا نكفر مسلما بذنب من
الذنوب وان كانت كبيرة اذا لم يستحلها ولا نزيل عنه اسم الايمان
وتسمية مؤمنا حقيقة ويجوز ان يكون مؤمنا فاسقا غير كافر ، الفقه

الموقف من اتجاهات مخالفة في التوحيد سواء كان التجسيم أو التشبيه أو التنزيه . مما يوحى بان اعتبار مرتكب الكبيرة مؤمنا ليس موقفا عقائديا بقدر ما هو موقف سياسى (١٥٤) . فاذا كان من السلطة عن سوء نية فانه يهدف الى تبرئة الحكام وعدم الحكم على افعالهم وحصر المعارضة واعتبار افعالها شغبا سياسيا ، صراعا على السلطة لا صلة لها بالايمان . وان كان من الفقهاء عن حسن نية فانه يهدف الى توحيد الامة بدل الاقتتال حرصا على وحدتها (١٥٥) . وبالتالي يصبح السؤال : هل يهدف هذا الموقف الى تبرير افعال الحكام أم انه يعبر عن الرحمة في الدنيا من اجل انقاذ عامة الناس ؟ ومع ذلك يظل الاشكال قائما : من الكافر اذن اذا لم يكن العمل جزءا من الايمان وكان الجميع مؤمنين ؟ وماذا عن صاحب العمل الصالح وليس مؤمنا ، لا عارفا ولا مصدقا ؟ ان الامر اقل من العقائد ولكنه في الوقت نفسه اكثر من اللغة ، مجرد اسماء اصطلاحية ، ولكنه اقرب الى الفعل الاخلاقى بالنسبة للفرد او الجماعى بالنسبة للجماعة . يستعمل اما لتبرئة الحكام أو تجريح القادة ، لتثبيط الجماهير

ص ١٨٦ ، شرح الفقه ص ٦٣ ، في ان العبد لا يكفر بارتكاب المعاصي . فאלله سمي القتال بغير الحق مؤمنا ، والايمان صفة القلب لا الجوارح ، المسائل ص ٣٨٢-٣٨٣ ، وأول من قال بالارضاء الحسن بن محمد بن على بن أبى طالب . وكان يكتب فيه الكتب الى الامصار الا انه ما اخر العمل عن الايمان كما قالت المرجئة واليونسية والمعبدية لكنه حكم بان صاحب الكبير لا يكفر اذ ليست الطاعات مع ترك المعاصي من اصل الايمان حتى يزول الايمان بزوالها ، الملل ح ٢ ص ٦٤ .

(١٥٤) . يشارك الكرامية والمرجئة والبهيسية من الخوارج في هذا الموقف بالرغم من اختلافها في التوحيد بين التجسيم والتشبيه والتنزيه . فعند بعض الكرامية المنافقون مؤمنون من اهل الجنة . وقد قال بذلك محمد بن عيسى الصوفي الالبيري من المرية بالاندلس ، الفصل ح ٥ ص ٤٦ ، وعند البهيسية الخوارج لو ان رجلا ضرب ابا بهيس الف سوط كل يوم كان مسلما . ومن شك في ذلك فقد كفر ، التنبيه ص ١٨٠ .

(١٥٥) يقال ان المذهب مأخوذ عن أمير المؤمنين على وعن الصحابة التابعين عامة . ولهذا قال ابو حنيفة لولا سيرة أمير المؤمنين على في اهل البغى ما كنّا نعرف أحكامهم ، الشرح ص ١٤٠ — ١٤١ .

او لتعبئتها . ويحدد ذلك الموقع من السلطة ، سلطة النظام القائم أو سلطة المعارضة (١٥٦) .

ب — هل مرتكب الكبيرة كافر ؟ وعلى النقيض ممن جعل مرتكب الكبيرة مؤمنا هل يمكن ان يكون كافرا ؟ فالكبيرة كفر ما دامت خروجا على النظر ، وما دام العمل جزءا لا يتجزأ من الايمان . العمل جوهر الايمان ومنتهاه ، مادته وغايته . وان الكبيرة ليست فقط خروجا على النظر بل قد تكون عملا معارضا له في جوهره ، ليس فقط بسبب سوء الفهم أو التطبيق كما هو الحال في الصغيرة . الكبيرة هي العمل المضاد للنظر عن وعى ودراية وقصد وتعمد وسبق اصرار . ولا فرق في ذلك بين كبيرة وصغيرة ، ولا فرق بين مرات عديدة ومرة واحدة ، ولا فرق بين معاصي كثيرة أو واحدة (١٥٧) . وقد يزيد مرتكب الكبيرة من مجرد

(١٥٦) يرفض ابن حزم الحجج النقلية التي يعتمد عليها معطلة الوعيد، الفصل د ٤ ص ٤ ، ص ٨ — ٩ ، كما يرفض القاضي عبد الجبار موقف المرجئة . اذ ان حكم المؤمن المدح والتعظيم والموالة وصاحب الكبيرة ليس كذلك ، الشرح ص ١٤٠ — ١٤١ ، ص ٧٠٣ — ٧١١ ، ص ٧٢٨ — ٧٢٩ ، وهناك أسماء منقولة من اللغة الى الشرع غير الايمان ، جواز نقل الاسماء من اللغة الى الشرع . الصلاة لغة هي الدعاء ، والصوم هو الامساك ، والزكاة هي النماء . مسلم ومؤمن لفظان يستحقان المدح والتعظيم كذلك لفظ اسلام الذي يعنى انقياد . الايمان أداء الطاعات والفرائض دون النوافل واجتناب المقيحات (أبو هاشم) ، أداء الطاعات والفرائض والنوافل واجبات المقيحات (أبو الهذيل ، القاضي عبد الجبار) ، الايمان معرفة بالقلب (النجارية) ، اقرار باللسان (الكرامية) فالمنافق مؤمن دون تصديق ودون عمل !

(١٥٧) هذا هو موقف الخوارج . ومن وافقهم في تكثير أصحاب الكبائر وأنهم مخلدون في النار فهو خارجي ، الملل د ٢ ص ١٠٧ ، وهم متفقون على أن العبد يصير كافرا بالذنوب ، اعتقادات ص ٤٦ ، من فارق ذنبا واحدا ولم يوفق للتوبة فهو كافر ، الارشاد ص ٣٨٥ ، كل من ارتكب ذنبا فهو كافر ، الاصول ص ٢٤٩ — ٢٥٠ ، كل معصية كفر ، المواقف ص ٣٨٩ ، عند الخوارج كل كبيرة كفر ، وان الله يعذب أصحاب الكبائر عذابا دائما (الا النجداث) ، مقالات د ١ ص ١٥٧ ، ويكفر

كافر الى مشرك وكأنه عابد وثن ! لهذا الحد بلغ تقديس العمل واعتباره جوهر الايمان . يصل الامر بارتكاب الكبيرة الى أن يكون شركا ومع ذلك السماح بالصغيرة الا تكون كفرا . وكان الزيادة في الكبيرة تؤدي الى نقص في الصغيرة . والشرك مثل الكفر يوجب القتل ، كل ذنب كفر ، وكل كفر شرك ، وكل شرك يوجب القتل ! كل شرك عبادة للشيطان لان الشرك شركان : شرك عبادة للشيطان ، وشرك عبادة للوثان . والكفر كفران : كفر بالنعمة ، وكفر بالربوبية . وارتكب الكبيرة شرك لانه عبادة للشيطان وكفر لانه كفر بالنعمة . ولا فرق في ذلك ايضا بين بالغ وطفل ، فاذا قتل البالغ قتل الطفل معه ! ولو شرب رجل من جب به قطرة خمر لكفر (١٥٨) ! وقد يكون الكفر كفرا بالنعمة اي انه جحود عملي وليس

الشراة اصحاب المعاصي ومن خالفهم في مذهبهم مع اختلاف اقوالهم ومذاهبهم ، التنبيه ص ٤٧ ، يكفرون اصحاب المعاصي في الصفات والكبائر ، التنبيه ص ٥٣ — ٥٤ ، تكفر الخوارج مرتكب الذنوب ، الفرق ص ٧٣ ، عند المعجزة الكبائر كفر ، الملل ج ٢ ص ٤٣ ، ولا وسط لديهم بين الكفر والايمان ، شرح التفتازاني ص ١١٨ ، وتقول الوعيدية بخلود صاحب الكبيرة في النار ، يسلب الايمان عن ترك طاعة واحدة ، النهاية ص ٤٧١ ، مرتكب الكبيرة كافر ، المواقف ص ٣٨١ ، المعالم ص ١٤٧ ، المحصل ص ١٧٤ — ١٧٥ .

(١٥٨) هذا هو موقف الصفرية الخوارج . فعندهم أن الذنب ان كان من الكبائر فهو شرك كعابد الوثن وان كان صغيرا فليس بكافر ، الفصل ج ٤ ص ٣ ، وعندهم أن كل ذنب مغلف كفر ، وكل كفر شرك ، وكل شرك عبادة للشيطان ، مقالات ج ١ ص ١٨٣ ، مرتكب الذنوب كفرة مشركون ، الفرق ص ١١٧ ، الشرك شركان ، شرك طاعة للشيطان وشرك عبادة للوثان . والكفر كفران ، كفر بالنعمة وكفر بانكار الربوبية ، الملل ج ٢ ص ٥٧ ، والحقيقة أن الصفرية ثلاث فرق : ١ — كل صاحب ذنب مشرك ب — اسم الكفر يقع على صاحب ذنب ليس فيه حد ، والحدود في ذنبه خارج عن الايمان وغير داخل في الكفر ج — اسم الكفر وقع على صاحب ذنب اذا حده الوالي ، الفرق ص ١٠٩ ، ص ١٩١ ، الملل ج ٢ ص ٤١ — ٤٢ ، ص ٤٦ ، مقالات ج ١ ص ١٨١ — ١٨٤ ، وهو ايضا موقف الازارقة . فكل كافر مشرك بالله كفر ملة ، الاصول

كفرا نظريا . هو انكار عملى وكان الفعل اثبات عملى لقضية نظرية . وهو كفر اقل حدة من الكفر والشرك الذى يطفى فيه العمل على النظر فيضيع النظر بخساياع العمل . وتخف حدة الوعيدية قليلا فلا يعلم هل يعذب مرتكب الكبيرة فى النار ام لا . وان عذب فانه يعذب فى غير النار ولا يخلد فيها . وان اتى الكبيرة غير مصر فانه يكون مسلها اما لو ارتكب الصغيرة وهو مصر فهو مشرك . وفى هذه الحالة لا يكفر المخالفون . تحل ذبائهم ومناكحتهم وموارثتهم . مرتكب الكبيرة اذن ليس مؤمنا ولا كافرا على الاطلاق بل فى فعل معين وموقف خاص وهو ارتكاب

٢٤٩ — ٢٥٠ : الفرق من ١١٧ ، الارشاد ص ٣٨٦ ، كل كبيرة كفر ، والدار كفر ، وكل مرتكب لكبيرة مخذ فى النار ، ويرون قتل الاطفال ، مقالات ج ١ ص ٥٩ ، التنبيه ص ٥١ ، وهو ايضا موقف العوفية البهيسية الخوارج . فالسكر كفر ، ولا يشهدون انه كفر حتى يأتى معه غيره كترك الصلاة ، مقالات ج ٢ ص ١٨٢ ، الملل ج ٢ ص ٤٢ ، ولو ان رجلا قطر قطرة خمر فى جب فلا يشرب من ذلك الجب احد الا كفر وان لم يشعر ان الله يوفق المؤمنين ، التنبيه ص ١٨٠ ، الفصل ج ٥ ص ٣١ ، واذا قضى الامام قضية جور وهو بخراسان ففى ذلك الحين يكفر هو ورعيته فى شرق الارض وغربها حتى بالاندلس واليهن ، الفصل ج ٥ ص ٣١ ، وعند اليزيدية اصحاب يزيد بن انيسة اصحاب الكبائر كلهم معذبون فى النار خالدون فيها ، مقالات ج ١ ص ١٤٠ ، الملل ج ٢ ص ٥٥ — ٥٦ ، وهو ايضا موقف جمهور الاباضية الخوارج ، المواقف ص ٢٥٠ ، فلقد توقفوا فى النفاق هل هو شرك ام لا على ثلاث فرق : ١ — النفاق براءة من الشرك ب — كل نفاق شرك لانه بضاد التوحيد ج — لا يزال اسم النفاق من موضعه وهو دين القوم الذى عناهم الله فى ذلك الزمان دون غيرهم ، المواقف ص ٢٥٠ ، الفرق ص ١٠٦ ، مقالات ج ١ ص ١٧٢ ، الملل ج ٢ ص ٥٣ — ٥٤ ، ومع ذلك هو مع نفسه كافر مشرك ، التنبيه ص ٣٧ ، وعند الحرورية الفضلية كل صغيرة وكبيرة او قطرة او كذب شرك بالله وكفر بنعمه ، التنبيه ص ١٧٩ ، والذى جمع فرق الخوارج كلها هو قولهم ان مخالفيهم مشركون ، وكانت المحكمة الاولى تعتبرهم كفرا فقط ، الفرق ص ٨٣ .

الكبيرة . قد يظل موحدًا ولكنه غير مؤمن . هو موحد من حيث المعرفة ولكنه غير مؤمن من حيث السلوك (١٥٩) .

النفاق اذن هو انفصال العمل عن النظر وهو عكس التوحيد ،
 أى تطابق النظر مع العمل . مرتكب الكبيرة اذن مؤمن وكافر فى آن واحد ،
 مشترك بين الايمان والكفر ، لا مؤمنا على الاطلاق ولا كافرا على

(١٥٩) هذاهو موقف النجدات . فمرتكب الكبيرة ككافر بنعمة وليس كافر دين وليس بهشرك ، الاصول ص ٢٤٩ — ٢٥٠ ، الفرق ص ٧٣ — ٧٤ ، وتقول النجدات ايضا : لا ندرى لعل الله يعذب المؤمنين بذنوبهم فان فعل فانه يعذبهم فى غير النار ولا يخلدهم . من أصر على صغيرة فهو مشرك ومن ارتكب كبيرة غير مصر فهو مسلم ، مقالات ج ١ ص ١٦٣ ، الفرق ص ٨٩ ، ولا تكفر النجدات اصحاب الحدود من موافقيهم ، الفرق ص ١١٧ — ١١٨ ، الملل ج ٢ ص ٣٦ ، الفصل ج ٥ ص ٣١ ، وهو أيضا موقف الزيدية ، فمرتكب الكبيرة كافر لنعمته ، المحصل ص ١٧٤ — ١٧٥ ، وهو أيضا موقف الاباضية ، فالذنب كافر نعمة تحل موارثته ومناكحته واكل ذبيحته . وليس مؤمنا ولا كافرا على الاطلاق ، الفصل ج ٤ ص ٣ — ٤ ، فاذا كان اعتبار مرتكب الكبيرة كافرا والاباضية يجمعها القول بأن كفار الامة من مخالفيهم براء من الشرك والايمان وانهم ليسوا مؤمنين ولا مشركين ولكنهم كفار احازوا شهادتهم وحرموا دماءهم فى السر وأعلوها علانية وصححوا مناكحتهم والتوارث منهم وزعموا أنهم فى ذلك يحاربون الله ورسوله ويدينون الحق ، وقالوا باستحلال بعض أموالهم دون بعض والذى استحلوه الخيل والسلاح . فأما الذهب والفضة فانهم يردونها لاصحابها عند الغنيمة ، الفرق ص ١٠٣ ، وعند الاباضية جبيع ما افترضه الله على خلقه ايمان وان كل كبيرة كفر نعمة وانهم مخلصون فى النار ، مقالات ج ١ ص ١٧٥ — ١٧٦ ، ان مرتكب ما فيه من الوعيد معرفة بالله وبما جاء من عنده كافر كفران نعمة وليس بكافر كفران شرك ، الفرق ص ١٢٨ ، كافر نعمة لا كافر ملة ، الملل ج ٢ ص ٥٣ ، الارشاد ص ٣٨٥ ، المواقف ص ٤٢٥ ، وعند بعض اصحاب حارث الاباضى كان المنافقون فى عهد رسول الله موحدين بالله اصحاب كبائر ، الفصل ج ٥ ص ٣٢ ، مرتكب الكبيرة موحد غير مؤمن ، المواقف ص ٤٢٥ ، الفرق ص ١٠٦ كذلك زاد الحفصة الاباضية بين الايمان والشرك معرفة الله كخصلة متوسطة فمن عرف الله وكفر بها سواه (من جنة ونار) بارتكاب كبيرة فكافر لا مشرك ، المواقف ص ٤٢٥ .

(م ٩ — الايمان والعمل — الامة)

الإطلاق (١٦٠) . وقد يتحدد الكفر شرعا فقط لأنه حكم شرعي . فما كان فيه من المعاصي حد فليس فاعله كافرا بل يكون سارقا أو زانيا أو شاربيا للخمر أما ما لم يكن فيها حد فيكون صاحبها كافرا (١٦١) . وتورد حجج عقلية عديدة لاثبات أن مرتكب الكبيرة كافر . كلها تفيد معنى واحدا وهو أن من لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون وأن الكافر يجزى على أعماله ، وأنه يعذب يوم القيامة في النار ، وأن الكافر يعود على النفس وليس على الله ، وأنه روح الباس وأفعال النفاق وترك الصلاة ، وأن الله يغفر كل شيء إلا الشرك به لأنه كفر . . . الخ ، هـ الولاية والعداوة لله ضدان لا وسط بينهما فكذلك الإيمان والكفر . وهناك حجج عقلية عديدة منها قصة إبليس الذي كان عارفا بالله مطيعا له غير أنه بارتكاب الكبيرة وهي امتناعه عن السجود لآدم فاستوجب اللعن والتكفير والتخليد في النار . كما أن هناك حججا عقلية خالصة ، منها أن الكافر سمي كذلك لأنه ترك الواجبات وأقدم على المقبحات والفساق كذلك فيجب أن يكون كافرا (١٦٢) .

(١٦٠) عند الأزارقة مرتكب الكبيرة مشرك ، المحصل ص ١٧٤ — ١٧٥ ، وعند طائفة من الكرامية المنافقون مؤمنون مشركون من أهل النار . من آمن بالله وكفر بالنبي فهو مؤمن كافر معصا ، ليس مؤمنا على الإطلاق ولا كافرا على الإطلاق ، الفصل ج ٥ ص ٤٧ .

(١٦١) عند طائفة من الخوارج ما كان من المعاصي فيه حد كالزنا والسرقة والقذف فليس فاعله كافرا ولا مؤمنا ولا منافقا وأما ما كان من المعاصي لا حد فيه فهو كافر وفاعل كافر ، الفصل ج ٥ ص ٣٢ ، التكفير إنما يكون بالذنوب التي ليس فيها وعيد مخصوص ، فماذا الذي فيه حد ووعيد في القرآن فلا يزداد على صاحبه على الاسم الذي ورد فيه مثل تسميته زانيا وسارقا ، الفرق ص ٧٣ .

(١٦٢) تذكر الخوارج عديدا من الحجج النصية منها « ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون » ، « ومن كفر فإن الله غني عن العالمين » ، « إنا قد أوحينا أن العذاب على من كذب وتولى » ، « فأنذرتك نارا تلظى » ، للكافر وللفساق ، « ألم تكن آياتي تتلى عليكم » ، وهو الكافر والفساق ، « وأما من خفت موازينه » . . . « يوم تبيض وجوه وتسمه »

فإذا كان اعتبار مرتكب الكبيرة كافرا موقف المعارضة واختيار مجتمع الاضطهاد فان الاختيار المضاد وهو تبرئة مرتكب الكبيرة من الكفر هو موقف السلطة واختيار مجتمع القهر والغلبة . ومع ذلك لمغربة في اظهار التشدد في تطبيق الدين مزايدة على ايمان العوام تكفر السلطة من يرتكب المعاصي عمدا واصرارا وتطبق عليه الحد بما في ذلك حد القتل درءا عن نفسها تهم انفصال العمل عن النظر . للسلطة اذن موقفان . الاول متراح بغية الدفاع عن شرعية الحاكم حتى ولو كانت أعماله مخالفة للإيمان وفي الوقت نفسه حصار المعارضة باعتبار أن أفعالها سياسية صرفة تدخل السياسة في الدين ، ولا دين في السياسة ولا سياسة في الدين . والثاني متشدد للظهور امام العامة بمظهر المطبق لاحكام الشرع والمنفذ لحدود الله في الكبائر التعبدية مثل شرب الخمر والزنا والسرقه وهى الحدود التي تهدف الى الردع من أجل الحفاظ على النظام القائم (١٦٣) . وقد يكون

=
وجوه « ، والكافر وجهه اسود ، « ومن كفر بعد ذلك » ، وهو يقتضى حصر المبتدأ والخبر ، والكفار هم « اصحاب المشامة » والمؤمنون « اصحاب الميمنة » ، « أنه لا يباس من روح الله الا القوم الكافرون » ، « وأما من أوتى كتابه بيمينه » وهم الكفار ، « الا لعنة الله على الكافرين » . « وأما الذين فسقوا ... » ، « يتساطلون عن المجرمين » ، « وسية الذين كفروا » ، « ولله على الناس حج البيت ... فمن كفر ... » ، « أن جهنم لمحيطه بالكافرين » ، « هو الذى خلقكم ، فمنكم كافر ومنكم مؤمن » ، وقد كفروا صاحب الكبيرة واستدلوا عليه بقصة ابليس إذ كان عارفا بالله مطيعا له غير أنه ارتكب كبيرة وهى الامتناع عن السجود لأنم فاستوجب اللعن والتكفير والتخليد في النار ، المواقف ص ٧١ ، وعند الحرية من الخوارج كفر ابليس بامتناعه عن السجود لأنم والا فهو عارف بوحدانية الله ، الملل ج ٢ ص ٣٤ .

(١٦٣) لاهل السنة موقفان : الاول معارضة الخوارج كما فعل ابن حزم مثالا ، الفصل ج ٤ ص ٤ ، ص ١٥ - ١٦ يقال لهم : لا يحل دم مؤمن يهرق الا بثلاث خلال : زان بعد احصان ، ارتداد بعد ايمان ، قتل نفس عمدا ، التنبيه ص ٤٨ ، لم أكثرتم من أقر بالله ورسوله ؟ التنبيه ص ٤٨ - ٤٩ ، لم صرتم الكبائر والصفائر شيئا واحدا ؟ وقد كانت

للمعارضة أيضا موقفان . الاول متشدد في مقابل السلطة وتكفير مرتكب الكبيرة اى الحاكم اللاشعري المغتصب ، والثانى لين بغية الحفاظ على وحدة الامة (١٦٤) .

والحقيقة أنه لا يوجد حكم واحد لمرتكب الكبيرة بل تتعدد الاحكام طبقا للمواقف السياسية وللموقع في السلطة . وان الحجج النقلية او العقلية والحجج المضادة كلها قراءات في النص واسقاط من الموقع

هناك خلافات بين الصحابة دون ان يكفر بعضهم بعضا ؟ وما القضاء بانتفاء ايمان من اخترم عاصيا قبل التوبة والقول بتكفيره فالانفصال عنه يستدعى تحقيق معنى الايمان والكفر والكشف عن معنى التوبة وتحقيق الاوبة ، الفاسية ص ٣٠٩ ، الكبيرة غير الكفر لبقاء التصديق الذى هو حقيقة الايمان ، شرح التفتازانى ص ١١٨ ، وقد رفض اهل السنة موقف الخوارج لوجوه عدة : ١ - الايمان هو التصديق بالقلب ب - اطلاق المؤمن على العاصي ج - الصلاة على من مات من غير توبة واستغفار ، شرح التفتازانى ص ١١٨ ، كما رفض القاضي عبد الجبار موقف الخوارج مع ان المعتزلة من فرق المعارضة مثلهم . فلبس حكم مرتكب الكبيرة حكم الكافر ان لا يناكح ولا يورث ولا يدفن في مقابر المسلمين . الكفر اسم شرعى لهذه الاحكام ولا يجوز اطلاقها . حقيقة الكفر . في اللغة ستر وتغطية ، الليل كافر ، والزارع كافر لستره البذرة في الارض . وفي الشرع من يستحق العقاب وهو غير صاحب الكبيرة ، الشرح ص ١٤٠ - ١٤١ ، ص ٧١٣ - ٧٢٧ ، والموقف الثانى لاهل السنة تكفير مرتكب الكبيرة وبالتالي لا يفترون عن الخوارج في شيء . فعند اهل السنة استحلال المعصية كفر ، والاستهانة بها كفر ، والاستهزاء بالشرعية كفر ، النسفية ص ١٤٨ ، صغيرة او كبيرة اذا ثبت انها معصية بدليل قطعى لان ذلك من امارات التكذيب ، التفتازانى ص ١٤٨ - ١٤٩ ، الخيالى ص ١٤٨ - ١٤٩ ، الاسفراينى ص ١٤٩ ، وقد قيل شعرا :

ومن المعلوم ضرورة جحد من ديننا يقتل كفر ليس حد
ومثل هذا من نفى لمجمع او استباح كالزنا لتسمع
الجوهرة ج ٢ ص ٩٩ - ١٠٠ ، التحمة ص ٩٩ - ١٠٠ ، الاتحاف ص ١٥٢ - ١٥٣ .

(١٦٤) الاول موقف الخوارج والثانى موقف المعتزلة .

عليه ، سواء الموقع من السلطة أو الموقع من المعارضة . ان التكفير سلاح مزدوج بين السلطة وخصومها ، لعنة قديمة ،ازالت تلقى ، بالإضافة الى أنها ادعاء باطل فكريا ، سلاح تستعمله السلطة ضد معارضيها ، وتشهره على خصومها خاصة اذا كانت السلطة غير شرعية . في حين أن الخلاف في الفهم والتعارض في الفكر خصب ونماء ، ونتيجة لاعمال الحرية والاجتهاد ، وتوفير مناخ للجدة والابتكار ، والزام الافراد بقضايا الجماعة ومشاكل الامة . كما ان احكام التكفير على مختلف درجاتها لا يمكن لاي انسان أن يصدرها لانه يخرج بها عن نطاق حدوده كإنسان . كل الاحكام الخاصة بالكفر والايمان والشرك والفسوق والعصيان لا يمكن لاحد أن يصدرها اذا كان الهدف منها توقيع الجزاء ثوابا أم عقابا في نهاية الزمان لان الانسان ليس حاضرا هناك . وأى انسان يستطيع ذلك ؟ لا يمكن لانسان اصدار حكم على آخر قائلا « هذا كافر » ، « هذا فاسق » ، لانها احكام تخرج عن نطاق الوضع الانساني .

ج - هل مرتكب الكبيرة فاسق ومنافق ؟ ان لم يكن مرتكب الكبيرة مؤمنا أو كافرا أو مؤمنا نظرا وكافرا عملا فانه يكون فاسقا . فالايمان لغويا لا يعنى فقط التصديق بل يضم أيضا العمل . فالاعمال جزء من الايمان . والفسوق لغة يعنى الخروج ، وارتكاب الكبيرة خروج العمل على النظر وبالتالي يكون فاسقا لا يخرج عن الايمان ولا يدخل في الكفر ، منزلة بين المنزلتين . والله سعى ايماننا بما لم يكن في اللغة ايماننا وبالتالي لا يمكن استبعاد مرتكب الكبيرة عن الايمان . ومع ذلك اذا كان اسم الايمان يستوجب المدح والثناء فان مرتكب الكبيرة لا يستحقه وبالتالي لا يمكن تسميته مؤمنا . أما ارتكاب الصغائر فانه لا يخرج عن الايمان . يتدخل اذن كم الفعل في الحكم عليه بانه قد خرج عن النظر ام لم يخرج . فالافعال كيف وكم ، وتدل على بناء الشعور ودرجة تمثله للوجدان والفكر . ولا يقال عن مرتكب الكبيرة في فاسق على الإطلاق بل فاسق في موقف معين على الخصوص في فعل معين . ان خروج العمل على النظر يضع الانسان في عملية متصلة . فالخروج يعنى الدخول . ومن ثم يتحدد الانسان بالضرورة لا بالوجود ، وبالفعل لا بالصفة

كما هو الحال في الوحي في وصف الايمان كفعل لا كاسم . وما دام الفاسق لا يخرج عن الايمان فانه لا يخرج عن الامة ، تحل مناكحته وموارثته . وارثكيب الكبيرة يستوجب التوبة . فان لم يتب مرتكب الكبيرة ومات عليها فانه يستوجب العذاب والخلود في النار . فصلة النظر بالعمل هي التي تحدد الوضع في المعاد (١٦٥) . ان الكفر لا يكون في العمل

(١٦٥) عند المعتزلة مرتكب الكبيرة لا مؤمن ولا كافر ، المواقف ص ٣٨٩ ، يخرج من الايمان ولا يدخل في الكفر ، منزلة بين المنزلتين ، المعالم ص ١٤٧ ، المحصل ص ١٧٤ — ١٧٥ ، ليس بمؤمن ولا كافر ، منزلة بين المنزلتين بناء على أن الاعمال جزء من حقيقة الايمان ، شرح التفاتراني ص ١١٨ ، في حال الفسق ما استحق اسم الايمان لان الايمان خصال محمودة يستوجب المؤمن بها المدح والثناء والفاسق لا يستوجب المدح وقد أخلى أركان ايمانه خروجه عن الطاعة ، النهاية ص ٤٧٠ — ٤٧١ ، الله سمي ايماناً ما لم يكن في اللغة ايماناً ، مقالات ج ١ ص ٣٠٥ ، المذهب ان كان من الكبائر فهو فاسق ليس مؤمناً ولا كافراً ولا منافقاً ، وأجازوا مناكحته وموارثته وأكل ذبيحته وان كان من الصغائر فهو مؤمن لا شيء عليه ، الفصل ج ٤ ص ٣ — ٤ ، عند القادرية صاحب الكبيرة فاسق ، لا مؤمن ولا كافر ، بل في منزلة بين المنزلتين ، الاصول ص ٢٤٩ — ٢٥٠ ، كما قال عمرو ابن عبيد بالمنزلة بين المنزلتين ، الفرق ص ١٢١ ، وعند أبي بكر الاصم الايمان جميع الطاعات ومن عمل كبيراً ليس بكافر من أهل الملة فهو فاسق بفعله الكبير لا كافراً ولا منافقاً ، مؤمن بتوحيده ، وما فعل من طاعة ، مقالات ج ١ ص ٣٠٥ ، وعند الجبائي مرتكب الكبيرة لا مؤمن ولا كافر ، المواقف ص ٤١٨ ، وعند الجبائي وابنه اسم مدح ، خصال الخير استجمعت ، من ارتكب كبيرة في الحال يسمى فاسقاً لا مؤمناً ولا كافراً وان لم يتب ومات عليها فهو مخذل في النار ، الملل ج ١ ص ١١٧ — ١١٨ ، وعند واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد الايمان خصال خير اذا اجتمعت سمي المرء مؤمناً . وهو اسم مدح ، والفاسق لم يستجمع خصال الخير ولا اسم المدح ، فلا يسمى مؤمناً وليس هو بكافر مطلقاً لان الشهادة وسائر أعمال الخير موجودة فيه لا وجه لانكارها لكنه اذا خرج من الدنيا على كبيرة من غير توبة فهو من أهل النار خالداً فيها . فليس في الآخرة الا هريقتان ، ولكن يخفف عنه العذاب وتكون درجته فوق الكفار ، الملل ج ١ ص ٧٢ — ٧٣ ، وتقول المعتزلة (القدرية) صاحب الكبيرة لا نسبى به برا على الاطلاق وانما يقال له بر في كذا على الاضافة يعاضده قول المرجئة أنه لا يطلق فاحز ولا فاسق على الاطلاق وانما يقال له فسق في كذا على

بل في النظر فاذا كان الكفر يعنى الستر والتغطية فانه يكون ضد كشف الحقائق النظرية ووضوحها . اما عدم تطابق العمل مع النظر فانه فسوق أى خروج وأحيانا يجمع بين الاثنين ويكون الفسوق هو الخروج عن النظر وعلى العمل على السواء فالإيمان اجتناب الكبيرة فحسب ، والاتقال والانفعال ليست من الإيمان ، وانفعال الفعل والشرك كلاهما طاعة . لذلك لا يسبى المعاصي لانه يعرف الله ان كان قد جده وعصاه . معرفة الله اذن خصلة بين الإيمان والشرك (١٦٦) . والدليل

الاضافة ، الاصول ص ٢٤٣ — ٢٤٤ ، لذلك اختلفت المعتزلة هل يقال للفاسق مؤمن أم لا على ثلاث مقالات : ١ — عند عباد يقال له آمن ولا يقال له مؤمن أى اسم وليس صفة بـ عند الجبائي آمن من أوصاف الله ومؤمن من أسماء اللغة ج — لا هذا ولا ذاك ، مقالات ج ١ ص ٣٠٨ ، وعند القاضي عبد الجبار صاحب الكبيرة لا يسمى مؤمنا ولا كافرا وانما يسمى فاسقا . لا يسمى مؤمنا خلاف ما تقوله المرجئة ولا كافرا على ما تقوله الخوارج ، الشرح ص ٧٠١ ، ولا يختلف أهل السنة عن ذلك كثيرا لان اسم المؤمن يزول من مرتكب الذنب ، الفرق ص ٢٥١ — ٢٥٢ ، وعند ابن حزم كل من كفر فهو فاسق ، وليس كل فاسق ظالما معاصيا كافرا بل قد يكون مؤمنا ، الفصل ج ٣ ص ٤ — ١٣ ، واختلفت المعتزلة في أخذ الدراهم وسارقها من حرز هل يفسق أم لا ؟ على قولين : عند أبى الهذيل وجعفر بن المبرور هو فاسق ، وعند باقى المعتزلة غير فاسق ، الملل ج ١ ص ٩٠ ، مقالات ج ١ ص ٣٠٧ ، وكانت المعتزلة قبل الاصم تنكر ان يكون الفاسق مؤمنا .

(١٦٦) اختلفت المعتزلة في الإيمان على ستة أقاويل منها ان الإيمان جميع الطاعات ، رضا ونفلها . والمعاصي على ضربين سفائر وكبائر . والكبائر ضربان : كفر وليس بكفر . والكفر من ثلاثة أوجه : التشبيه والتجويز (التكذيب) ورد الإجماع ، مقالات ج ١ ص ٣٠٣ — ٣٠٤ ، وعند هشام الفوطي وعباد بن سليمان الإيمان ضربان : إيمان بالله وإيمان لله . الاول تركه ليس كفرا والثاني تركه كفر أو ليس بكفر مثل ترك الصلاة والزكاة . ولكن من تركه استحلالا كفر ومن تركه فسقا لم يكن وقد يكون صغيرا وليس بكفر ، مقالات ج ١ ص ٣٠٤ ، عند النظم الإيمان اجتناب الكبيرة فحسب ، فالاقوال والانفعال ليست من الإيمان ، والصلاة أفعال الفعل والترك ، وكلاهما طاعة ، الفرق ص ١٤٤ —

على ذلك أن الفاسق شرعا ليس مؤمنا ولا كافرا باجماع الامة . يقام عليه الحد ولا يقتل ولا يحكم برده ، ويدفن في مقابر المسلمين . فسقه معلوم ولكن ايمانه مختلف فيه ، وطبقا لعلم الاصول يؤخذ المتفق عليه ويترك المختلف فيه (١٦٧) . والحقيقة ان القول بالوسطية لا يعنى اى تنازل عن الفعل او عن الايمان . فمن الناحية العملية الفاسق اثر من الزنديق والمجوس وخطره اعظم (١٦٨) .

وقد يكون مرتكب الكبيرة منافقا . والفرق بين الفسوق والنفاق ليس كبيرا . الفسوق يتعلق بالفهم بين العمل والنظر ، بين المعرفة

١٤٥ ، وعند ثمانية بن الاشرس يحرم السبى لان المسبى لم يعص الله اذا لم يعرف . وانما المعاصى من عرف ربه بالضرورة ثم جحدته او عصاه ، الفرق ص ١٧٣ ، الا محمد بن شبيب وموسى بن عمران وهما من اصحاب النظام فقد خالفوه في الوعيد وفي المنزلة بين المنزلتين . فصاحب الكبيرة لا يخرج من الايمان بمجرد ارتكاب الكبيرة ، الملل ج ١ ص ٩٠ ، وعذ الحفصية اتباع ابي جعفر ابي المقدام بين الايمان والشرك خصلة اخرى هي معرفة الله ، اعتقادات ص ٥١ ، وعند المعتزلة المعاصى ثلاثة : ١ — ما يدل على الجهل بالله ووحدته وما يجوز عليه وما لا يجوز برسالة رسوله ب — ما لا يدل على ذلك وهو قسمان ١ — منزلة بين المنزلتين لا يحكم على صاحبها بالكفر ولا بالايمان في الكبائر ٢ — ما لا يخرج ككشف العورة والسفاهة وهى الصفائر ، المواقف ص ٣٨٨ — ٣٨٩ ، صاحب الكبيرة فاسق لا كافر ولا مؤمن مسلم وان اقر لله واسلم له ، منزلة بين الكفر والايمان ، التنبيه ص ٣٦ — ٣٧ ، الفرق ص ١١٥ ، الفصل ج ٢ ص ١٠٧ ، شرح الدوانى ج ٢ ص ٢٦٩ ، حاشية الكلبوى ج ٢ ص ٢٦٩ ، حاشية الخلالى ج ٢ ص ٢٦٩ — ٢٧٠ ، التحفة ص ٤١ — ٤٢ ، الاتحاف ص ٤٨ — ٤٩ .

(١٦٧) احتجت المعتزلة بوجهين ١ — ليس الفاسق مؤمنا ولا كافرا بالاجماع ، يقام عليه الحد ولا يقتل ، ولا يحكم برده ، ويدفن في مقابر المسلمين ب — فسقه معلوم وايمانه مختلف فيه ، والاولى ترك المختلف واخذ المتفق ، المواقف ص ٣٩١ — ٣٩٢ ، شرح التفتازانى ص ١١٨ — ١١٩ .

(١٦٨) عند جعفر بن مبشر غساق الامة شر من الزنادقة والمجوس ، المواقف ص ٤١٦ .

والفعل في حين أن النفاق قد يتعلق أيضا بالفصلام بين القول والعمل .
 النفاق كفر مضمهر في حين أن الفسوق كفر علنى . وقد يكون النفاق
 اثر من الكفر لانه اظهر المرء غير ما يبطن في حين أن الكفر صريح .
 النفاق فصلام بين الداخل والخارج في حين أن الكفر اتفاق الداخل مع
 الخارج . يتعلق النفاق أيضا بغياب التصديق في حين أن الفسوق يتضمن
 خروج الفعل فحسب وان بقيت المعرفة والتصديق وان بقى الاقرار .
 النفاق اذن اعم من الفسق واخطر ، والفسوق حالة منه . فكل فسق
 نفاق وكل نفاق كفر وبالتالي يكون كل فسق كفرا . الفاسق يستحق
 الذم واللعن وكذلك المنافق . وان ارتكاب الفاسق الكبيرة يثبت أن في
 اعتقاده ضلالة وكذلك المنافق . وكثير من الآيات في أصل الوحي تؤيد
 ذلك (١٦٩) . ويشترك في ذلك فكر السلطة كنوع من الوسطية ضد
 فكر المعارضة الذى يحكم على مرتكب الكبيرة بالكفر (١٧٠) . ومع ذلك
 قد يظهر التعارض بين الفسق والنفاق لان الفسق اظهر والنفاق

(١٦٩) عند الحسن البصرى مرتكب الكبيرة منافق ، الموافق ص
 ٣٨٩ ، المحصل ص ١٧٤ — ١٧٥ ، وعند البكرية أصحاب بكر بن أخت
 عبد الواحد بن يزيد ، الكبائر نفاق كلها وان مرتكب الكبيرة عابد للشيطان
 مكذب لله جاحد له منافق في الدرك الاسفل من النار. مخلص فيها أبدا ان
 مات مصرا وأنه ليس في قلبه لله اجلال ولا تعظيم ، وهو مع ذلك مؤمن
 مسلم . وفي الذنوب ما هو صغير ، والاصرار على الكبائر ككائر ،
 مقالات ج ١ ص ٣١٧ ، وعند عمرو بن عبيد كل نفاق كفر ، وكل فسق
 نفاق ، اذن كل فسق كفر . كما احتج الحسن بأن الفاسق يستحق الذم
 واللعن كالمنافق ، وبأن ارتكاب الفاسق الكبيرة يثبت أن في اعتقاده خلا
 ولوجود عديد من الآيات تثبت ذلك المعنى ، الشرح ص ٧١٤ — ٧١٧
 وقد احتج من قال انه منافق بوجهين : ١ — آية المنافق ثلاثا . . . ب —
 من اعتقد أن في هذا الحجر حية لم يدخل يده فيه . فاذا زعم ذلك وأدخل
 يده فقد قال لا عن اعتقاد ، الموافق ص ٣٩١ .

(١٧٠) لا يمانع بعض أهل السنة في ذلك . فعند ابن حزم المذنب
 منافق ، الفصل ج ٤ ص ٣ — ٤ ، النفاق كفر مضمهر ، حاشية الخيالى
 ص ١١٨ ، صاحب الكبيرة منافق وهو شر من الكافر المظهر لكفره ،
 الفرق ص ١١١ .

كتمان . ولما كان مرتكب الكبيرة اقرب الى العلن والاظهار فانه لا يكون منافقا (١٧١) .

والحقيقة ان اثبات المنزلة بين المنزلتين انما يجد مبررا له في صعوبة قبول الموقنين الاولين وهو اعتبار مرتكب الكبيرة مؤمنا او كافرا . ونظرا لبساطة هذا الموقف الثالث فان أية محاولة لتنظيره تكون اضافية مجانية زائدة . وقد تكون مسألة شرعية لا مجال لتنظيم العقل فيها . ومع ذلك فانه يمكن على الاقل تعميلها وتحديد مستوى معرفتها . فهي مسألة ليست مرتبطة بالثواب والعقاب والاحباط والتكفير حتى لا تكون ادخل في أمور المعاد . وليست مسألة متعلقة بالاحكام الشرعية وحدها لانها تتعلق بأمور الدنيا وبسلوك الافراد . كما انها لا تتعلق بموضوع المدح والذم لان الاحكام الخلقية هو فعل انساني . وما دام فعلا انسانيا فانه فعل حر يتراوح بين العظمة والاقلال ، بين عظم الثواب وقليلة ان كل طاعة ، وعظم العقاب وقليلة ان كان معصية . فالمنزلة بين المنزلتين تعبير عن حرية الفعل نظرا لوجود الفعل بين قطبين ، الثواب والعقاب او الطاعة والمعصية (١٧٢) .

(١٧١) يرفض القاضي عبد الجبار اعتبار مرتكب الكبيرة منافقا لان النفاق قاسم لمن يبيتن الكفر ويظهر الاسلام وليس هذا حال صاحب الكبيرة ، الشرح ص ١٤٠ — ١٤١ ، واثبت القاضي عبد الجبار فساد المناظرة بين عمرو بن عبيد والحسن ، الشرح ص ٧١٤ — ٧١٧ .

(١٧٢) كلا المذهبين السابقين مردود . الاول يرفع معظم التكاليف من الاوامر والنواهي ويفتح باب الاباحة ويفضي الى الهرج . والثاني يرفع معظم الآيات من الكتاب والايثار ويفلق باب الرحمة مما يؤدي الى اليأس والقنوط . الاول يرجى الايمان عن العمل والثاني يرجى العمل عن الايمان مع ان العمل داخل الايمان ، النهاية ص ٤٧٤ — ٤٧٦ ، الدر ص ١٦٠ — ١٦١ ، القول ص ٩٣ ، هذه مسألة شرعية لا محل للنقل فيها لانها كلام في مقادير الثواب والعقاب ، وهذا لا يعلم عقلا وانما المعلوم عقلا أنه اذا كان الثواب اكثر من العقاب يكثر جنبه وان كان اقل فانه يكون محبطا في جنبه ، والحال كذلك في الشاهد . فحصل

٢ — هل الايمان يزيد وينقص ؟

لما كانت الاعمال مقترنة بالايمان وكان العمل لا ينفصل عن النظر ظهر سؤال ثان عن الايمان : هل يزيد وينقص ؟ هل هو كل أم بعض ؟ هل يتفاضل فيه الناس ؟ ماذا كانت أبعاد الشعور الاربعة ، المعرفة والتصديق والاقترار والعمل ، قد وضعت مسألة وحدة الشعور من حيث الكم فان سؤال الزيادة والنقصان في الايمان يضع الشعور من حيث الكيف ولو ان اللغة هي لغة الكم . وقد ركز القدماء على الشعور الكمي بأبعاده الاربعة أكثر مما ركزوا على الشعور الكيفي بأسئلته الثلاثة : هل الايمان يزيد وينقص ؟ اى هل له اجزاء اى خصال يمكن تجزئتها أم ان الايمان كل واحد لا يتجزأ ؟ هل الايمان يتفاضل فيه الناس كما تتفاوت مراتبه عند الشخص الواحد ؟ هل تأتي قوة الايمان وضعفه من الايمان أم من البواعث والغايات ؟ هل هناك فروق فردية طبيعية أو مكتسبة ، جبلية أم تربية وراء التفاوت في الايمان والاعمال ؟ وفي أى مظهر من الايمان يقع التفاوت في المعرفة أو التصديق أو الاقترار أو العمل ؟ وهل يؤدي التفاوت في المعارف الى تفاوت في الاعمال ؟ هل يؤدي التفاضل في التصديق الى تفاضل في الاعمال ؟ هل هناك تفاضل في الاقترار مثل تفاضل المعرفة والتصديق ؟ وكل هذه الاسئلة التي تثار في الايمان تثار أيضا في الكفر وكان المسألة ليست في الايمان أو الكفر بل في الشعور ذاته يوجبه الايمان والكفر ، الايجاب والسلب .

والخلاف ليس لفظيا فقط وان كان يمكن ضبطه عن طريق تحليل اللغة ولكنه ناتج عن اختيار مسبق لاحد الاحتمالات المتعلقة بأبعاد

من هذه الجملة أن صاحب الكبيرة لا يسمى مؤمنا ولا كافرا ولا منافقا بل يسمى فاسقا . وكما لا يسمى باسم هؤلاء فإنه لا يجرى عليه أحكام هؤلاء بل له اسم بين الاسمين وحكم بين الحكمين ، الشرح ص ١٣٨ — ١٤٠ ، ص ٦٩٧ — ٦٩٨ ، ص ٧١٧ — ٧١٨ .

الشعور . فأنكار الزيادة والنقصان في الايمان هو نتيجة التوحيد .
الايمان والاعمال في حين أن اثبات الزيادة والنقصان في الايمان نتيجة
لاعتبار الاعمال زائدة عن الايمان ومنفصلة عنه . وأنكار التبعض في
الايمان هو ايضا نتيجة للتوحيد بين الايمان والعمل في حين أن اثباته
يكون نتيجة للفصل بينهما . وان جعل الايمان هو المعرفة أو التصديق
أو الاقرار ينكر الزيادة أو النقصان في الايمان لان الاعمال ليست منه .
فالمعرفة بالذهن ، والتصديق بالقلب ، والاقرار باللسان ، مرة واحدة
والى الابد لا زيادة في كل منهما ولا نقصان (١٧٣) .

فالمقول بأن الايمان لا يزيد ولا ينقص انما يعنى بالايمان التصديق
بالقلب الذى اصبح عنوانا للمعرفة والاقرار دون الاعمال . فالتصديق
لا يقع فيه زيادة أو نقص . كما ان ليس به كل أو جميع أى أنه لا
يتبعض ، ولا يتفاضل فيه الناس أو الملائكة فإيمان الناس مثل ايمان
الملائكة والمقربين والانبياء واهل الجنة ، مساواة مطلقة بين الجميع .
لا تزيد الاعمال من الايمان ولا ينقص غيابها منه وكأن العمل لا يقوى
الايمان ، وكأن الممارسة لا تزيد من أحكام النظر . قد تتزايد الاعمال
في نفسها ولكنها لا تزيد ولا تنقص من الايمان شيئا (١٧٤) . ولا يتنقص

(١٧٣) عند الغزالي منشأ الخلاف لفظي لان الايمان اسم مشترك
لا بد من تفصيله ، الاقتصاد ص ١١٤ ، المواظف ص ٣٨٨ ، كل من قال
الطاعات كلها من الايمان أثبت فيه الزيادة والنقصان . ومن زعم أن الايمان
هو الاقرار منع الزيادة والنقصان . ومن قال التصديق بالقلب منع
النقصان . واختطفوا في الزيادة . الاصول ص ٢٥٢ — ٢٥٣ .

(١٧٤) عند المرجئة التصديق لا يقع فيه زيادة ونقص ، والتصديق
لا يتبعض ، الفصل ج ٣ ص ١٤٤ ، التحفة ص ٤٦ — ٤٧ ، الاتحاف ص
٥٢ — ٥٤ ، وعندهم أن ايمانهم كإيمان جبريل وميكائيل والملائكة والمقربين
والانبياء واهل الجنة ، التنبيه ص ١٥٣ — ١٥٤ ، ولا يزيد الايمان
بالاعمال ، مقالات ج ١ ص ١٩٨ ، الملل ج ٢ ص ١٠٧ ، التنبيه ص ٤٣ ،
وهو ايضا موقف التومنية أنصار أبي معاذ التومني ، المواظف ص ٤٢٨ ،
الملل ج ٢ ص ٦٤ — ٦٥ ، التنبيه ص ٣٧ ، الفرق ص ٢٠٣ — ٢٠٤ ،

الايمان ، ولا تتنوع خصاله ، فهو خصلة واحدة أو الخصل جميعا
أما الاعمال فهي التي تتجزأ وتتبعض . وكذلك لا يتفاضل الايمان من فـد
لآخر وان تفاضلت الاعمال (١٧٥) . والحقيقة أن هذا الموقف يقوم

من قال أن اعمال الجسد ايمان وأنه يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية
وأنه مؤمن من يكثر بشيء من اعمال الذنوب وأنه مؤمن بقلبه وبلسانه
يخلد في النار فليس مرجئيا ، الملل ج ٢ ص ١٠٧ ، وهو أيضا موقف
غسان ، مقالات ج ١ ص ٢٠٤ ، الفرق ص ٢٠٣ ، المحصل ص ١٧٥ ،
الملل ج ٢ ص ٦١ ، اعتقادات ص ١٧٠ ، المواقف ص ٤٢٧ ، وهو أيضا
موقف غيلان ، مقالات ج ١ ص ٢٠٠ ، الفرق ص ٢٠٦ — ٢٠٧ ، وهو موقف
أبي حنيفة وإمام الحرمين لأن الايمان اسم للتصديق البالغ ، وهو أيضا
موقف اليونسية أتباع يونس بن عون ، اعتقادات ص ٧٠ ، عند أبي حنيفة
ايمان أهل السماء والأرض لا يزيد ولا ينقص من جهة المؤمن به ويزيد
وينقص من جهة اليقين والتصديق ، الفقه ص ١٨٦ ، شرح الفقه ص
٧٧ — ٧٨ ، وهو أيضا موقف أهل السنة . فالاعمال تتزايد في نفسها
أما الايمان فلا يزيد ولا ينقص ، النسفية ص ١٢٨ ، الاعمال غير داخلة في
الايمان ، شرح التفتازاني ص ١٢٨ .

(١٧٥) عند الإباضية جميع ما افترضه الله على خلقه ايمان ، مقالات
ج ١ ص ١٧٢ — ١٧٦ ، وعند النجارية ليست كلها خصلة ايمانا .
وإذا وقعت مجموع الخصال فكل خصلة طاعة . وإذا وقعت واحدة لم
تكن طاعة . الايمان واحد ، وترك كل خصلة معصية ، ولا يكفر الانسان
بترك واحدة ، وعند الصالحى الايمان خصلة واحدة لا تزيد ولا تنقص
وكذلك الكثر ، الفرق ص ٢٠٧ ، مقالات ج ١ ص ٩٨ ، وعند أبي يونس
الشهرى الانسان لا يكون مؤمنا الا بجميع الخصال وقد يكون كافرا بترك
واحدة . وعند أبي شهر ، الايمان ليس خصلة به اجتماع الخصال كلها
أو تركها ، الايمان لا يتبعض ، مقالات ج ١ ص ١٠٠ — ٢٠١ ، وعند أبي
حنيفة الايمان لا يتبعض ، شرح الفقه ص ٦٤ ، وكذلك عند الفيلانية ،
مقالات ج ١ ص ٢٠٠ ، الفرق ص ٢٠٦ — ٢٠٧ ، التنبيه ص ٤٦ ،
وعند الجهمية لا يتبعض ولا يتفاضل ، والكفر خصلة واحدة أو الخصال
كلها ، مقالات ج ١ ص ١٩٨ ، لا يتبعض أى لا ينقسم الى عقد وقول وعمل
ولا يتفاضل ، الملل ج ١ ص ١٣٠ ، وعند أبي حنيفة لا يتفاضل الناس في
الايمان ، الفرق ص ٢٠٣ ، شرح الفقه ص ٦٤ ، المؤمنون مستوون في
الايمان والتوحيد متفاضلون في الاعمال ، الفقه ص ١٨٦ ، شرح الفقه
ص ٧٨ — ٧٩ ، ص ٨٢ ، أن كان التصديق فلا يتفاضل فيه أما في الطاعة
ففيها زيادة ونقصان (القلانسي) ، الارشاد ص ٣٩٩ — ٤٠٠ ، شرح
التفتازاني ص ١٢٨ — ١٢٩ .

اساسا على اخراج العمل من الايمان حتى يلغى التمايز فى السلوك بين الافراد وبالتالي لا يختلف الحاكم عن المحكوم فى الايمان . فالكا- مصدق وان اختلفت الاعمال ، وبالتالي لا مجال للمعارضة السياسية ، سواء معارضة أعمال الحاكم أو تقديم أعمال المعارضة كبديل عنها . وكيف يكون الشعور درجة واحدة من الكيف ، شعور أم لا شعور ايمان أو لا ايمان ، تصديق أو لا تصديق ؟ الا يختلف الشعور أيضا فى الغموض والوضوح ، والنوم واليقظة ، والسطحية والعمق ؟ وكيف يمكن تفسير اختلاف الأعمال والمعارف بين الناس وكيف يتم التفاضل بينهم والأعمال انما هى تعبير عن درجة الايمان . ان جمل الايمان هي عمل القلب هو تأسيس لعلم التوحيد على التصوف مما سهل بعد ذلك التوحيد بين العلمين فى العقائد المتأخرة . ان لم يكن الايمان يزيد وينقص ، يتجزأ ويتبعض فانه مع ذلك كيف ، يشتد ويضعف ككل باعث . وترتبط الشدة والضعف بدرجة الوعى النظرى بالوحى وبمقدار الالتحام بالواقع والاستعداد الطبيعى للعمل والتضحية . الشدة والضعف يشيران الى درجة الوعى الثورى عند الفرد . واذا كان مضمون الايمان هو الوحى ، فلا بد ان يكون الوحى نظرا او فكرا مرتبطا بالواقع ومصدرا له من أجل تغييره وكأن مضمون الايمان هو النظرة العلمية للواقع . مضمون الايمان هو الفكر المصور للواقع ، والواقع المحقق للفكر . مضمون الايمان هو تغيير الواقع وتطويره ، وتحقيق الوحى كنظام للعالم .

واذا ثبت أن الايمان يزيد وينقص فلا معنى لايجاد حلول وسط بأن يزيد الايمان ولا ينقص أو ينقص الايمان ولا يزيد . فالزيادة تتضمن النقص والنقص يتضمن الزيادة . اذا كان الايمان يزيد بالأعمال فانه ينقص بغيابها . واذا كان الايمان ينقص بغياب الأعمال فانه يزيد بوجودها (١٧٦) . ما دامت هناك طاعات ونوافل ودرجات فى الأعمال

(١٧٦) أحد أقوال غسان الايمان يزيد ولا ينقص ، الفرق ص ٢٠٣ ، عند صنف من المرجئة الايمان يزيد بالأعمال لا الى منتهى أو غاية ولا

فلا بد أن تكون هناك درجات في الايمان وبالتالي الزيادة والنقص فيه .
 في المعرفة زيادة ونقص بسبب الاجمال والتفصيل ، وفي التصديق زيادة
 ونقصان بسبب الشدة والضعف ، وفي الاقرار زيادة ونقص لان في القول
 طول واختصار . ويختلف ذلك في حياة الفرد نفسه من لحظة وأخرى
 وفي حياة الانسان من فرد الى آخر بل وفي حياة الجماعة من مجتمع الى
 آخر ، وفي حياة البشرية من طور الى آخر . وكذلك يتنوع الايمان
 بكل خصلة من الايمان بعض الايمان . ريثفاضل الايمان في حياة الفرد
 وبين الافراد وبين الجماعات والامم . ان اثبات الايمان باخراج الاعمال
 منه هو اختيار السلطة ، يهدف الى تثبيت النظام القائم في حين ان
 حركة الايمان باذخال الاعمال فيه انها هو اختيار المعارضة لتغيير النظام
 الى ما هو افضل (١٧٧) .

ينقص بعمل ، وبالتالي يوحدون بين الاسلام والايمان وينكرون النفاق لانه
 خارج عن الايمان ، التنبيه ص ١٥٥ — ١٥٦ ، وايمان الانبياء يزيد ولا
 ينقص . وعند البعض الآخر ينقص الايمان ولا يزيد وهو ايمان الفساق
 الاتحاف ص ٥١ — ٥٢ ، وهو ايضا موقف النجارية ، الفرق ص ٢٠٨ .

(١٧٧) عند جمهور اهل السنة الايمان يزيد وينقص كما جاء في الكتاب
 والسنة اما في القول والعمل دون التصديق واما على الاطلاق ، الانصاف
 ص ٥٧ — ٥٨ ، وهو ايمان الامة ، الاتحاف ص ٥١ — ٥٢ ، كلما ازداد
 الانسان جزاء ازداد ايمانا والعكس بالعكس ، الفصل ج ٣ ص ١٢٨ ،
 التنبيه ص ١٥ ، ص ١٧ ، المواقف ص ٤٨٨ ، يضعف الايمان ويقوى ،
 الكتاب ص ١٠٦ ، الراجح أن الايمان يزيد وينقص بزيادة الاعمال ، شرح
 الخريدة ص ٦٥ — ٦٦ ، وقد قيل شعرا :

ورجحت زيادة الايمان بها تزيد طاعة الانسان
 ونقص بنقصها وقبلا لا خلف كذا قد نقلنا

الجوهرة ص ٤٥ — ٤٦

وهو ايضا موقف القاضي عبد الجبار ، الشرح ص ٨٠٢ — ٨٠٣ ،
 كما يتبع بعض الايمان . فكل خصلة من الايمان بعض الايمان ، وهو موقف
 اليونانية ، الفرق ، ص ٢٠٣ ، هناك بعض ايمان ، الفرق ص ٢٠٧ ،

سابعا : خاتمة . الواقع التاريخى بين الإثبات والتغيير .

ان كل مسائل النظر والعمل وإبعاد الشعور الاربعة ، المعرفة والتصديق والاقترار والعمل انها هى فى النهاية تنظير لواقع تاريخى قديم ، ظل ينقل من البيئة القديمة على البيئة الحالية بالرغم من اختلاف الظروف ، لدرجة أن الاطار النظرى القديم والاختيارات القديمة أصبحت هى نفسها علم العقائد . ولما كان علم العقائد علما الهيا مقدسا أصبح التغيير فيه أو إعادة الاختيار بين البدائل معدوما تقريبا . فى حين أن كل موضوعات النظر والعمل انها هى فى الحقيقة الصورة النظرية للواقع التاريخى القديم واكبر دليل على أن علم العقائد نشأ فى واقع تاريخى معين وليس علما خارج الزمان والمكان . بل ان هذا الواقع هو الواقع السياسى بالضرورة وكان الاولوية فى الواقع للسياسة ، وكان علم اصول الدين هو بالاصالة علم سياسى أو بالأحرى علم نظر السياسة ، تحول فيها الدين الى « أيديولوجيا » سياسية وأصبحت عقائد الفرق تنظيرا للواقع السياسى ، وأصبحت عقائد كل فرقة تعبر عن موقعها واختيارها السياسى . ولما كان الموقع والاختيار يتحددان باستمرار ابتداء من السلطة السياسية أصبحت عقائد الفرق تنظيرات للسلطة لتثبيتها أو لتغييرها، عقائد سلطة أو عقائد معارضة. لذلك ارتبط الموضوع

وعند محمد بن شبيب من المرجئة الخصلة من الايمان تكون طاعة وبعض ايمان ، ويكون صاحبها كافرا بترك بعض الايمان ولا يكون مؤمنا الا بالصلاة الكل . الايمان يتبعض فيه الناس ، قد يكون الخصلة الواحدة ، الايمان يتبعض ويتفاضل ، مقالات ج ١ ص ٢٠١ ، وقد قيل شعرا :

ويعتريه النقص والكمال ما نقصت أو زادت الاعمال

الوسيلة ص ١٥ ، القول ص ١٥ — ١٦ :

وعند النجارية يتفاضل الناس فى الايمان ويكون البعض اعلم بالله واكثر تصديقا . كل خصلة طاعة وليست بايمان ومجموعها ايمان ، الفرق ص ٢٠٨ ، وهو موقف جمهور الاشاعرة ، الدر ص ١٦٥ — ١٦٦ ، التنبيه ص ٤٤ ، الابانة ص ١٠ .

كله بالامامة . فقد كان الامر يتعلق بايمان وكفر الامام او ايمان وكفر معارضييه وليس بسطاء الناس ثم تحول من صراع على السلطة الى خلاف فقهى عام حول مرتكب الكبيرة وأنواع الكبائر . فالسياسة اصل العقائد .

١ — الواقع التاريخى الثابت .

والواقع التاريخى الثابت هو الواقع القديم الذى يشمل الحوادث التاريخية السابقة التى وقعت وارتبطت بأسمائها وأشخاصها وظروفها وبيئتها والتى ما زالت تنقل حتى الآن وكأنها جزء من العقائد النظرية وليست مجرد حوادث تاريخية كانت وراء نشأة علم العقائد . وأصبح من الصعب ان لم يكن من المستحيل التفرقة بين العقائد والتاريخ ، بين الاسماء والاحكام أى النظر والعمل وبين الامامة كحادثة تاريخية . وهناك ثلاث حوادث رئيسية تكمن وراء موضوع النظر والعمل ومرتكب الكبيرة وحكمه بين الايمان والكفر والفسوق وهى : امامة عثمان ، وحروب على ، والتحكيم . وواضح من عناوينها انها مرتبطة بالأشخاص ، بأسماء معينة ولبست مسألة نظرية خالصة باستثناء التحكيم .

١ — امامة عثمان . لما كانت أحكام مرتكب الكبيرة تتراوح بين الايمان والكفر والفسوق فان الخلاف حول امامة عثمان وأفعاله جعلها اول واقعة تاريخية تثير هذا التمايز فى الاحكام ، فقد كان هناك خلاف على أعماله مثل ضرب أتقياء الصحابة ، ومنعه العطاء عنهم ، ونفى البعض ، واستدعاء بعض المنفيين ، وعدم تطبيق حد القتل ، وتولية اقاربه وجزل العطاء لهم ، وجمع القرآن وحرق باقى المصاحف ، وحمى الحمى ، واتهام الصلاة ببنى ، وارتقاء منبر الرسول ، وعدم حضور بدر ، وتأخره عن بيعة الرضوان ... الخ . وهى أفعال توجب النصح للحكام والامر بالمعروف والنهى عن المنكر من فقهاء الامة وعلمائها ، أخطاء فى العمل السياسى تغليباً للهوى على المصلحة وترجيحاً للمصلحة الخاصة على (م ١٠ — الايمان والعمل — الامامة)

صاحبة المصاحبة (١٧٨) . ثم تظهر الاختيارات الثلاثة : الإيمان والكفر والفسوق . فالامام مؤمن ، وقد كان مصيبا في افعاله ثم قتل بظلوما واعتبر قتله فسقا . واما القعود عن نصرته والدفاع عنه ان كان بأمر الامام حقنا للدماء ودرءا للفتنة فلا جرح ، وان كان نهى الامام عن نصرته منهم معذرون وان كان اعانة للمهاجمين فهو فسق مثل الهجوم عليه وقتله . ان الدليل على براءة الامام ليس تبشيره بالجنة ، فالجنة نتيحة لقانون الاستحقاق ، والجزاء على الاعمال . وليس نتيجة الدعوات له ، دعوة او اكثر او لانه زوج ابنة النبي بل تطبيقا للحكم على افعاله . فالولاية والعداوة لقاتليه ولكل من اكفره . رهو بهذا المعنى امام مثل الامامين السابقين عليه (١٧٩) . ويصعب ان يكون كافرا

(١٧٨) اختلفوا في عثمان لاشياء نقيموها منه حتى اقدم لاجلها ظالموه على قتله منها : ضرب عمار حتى فتق امعاءه ، وعبد الله بن مسعود حتى كسر ضلعين ومنعه العطاء سنين كثيرة ، ونفى ابي ذر لطعنه عليه وعلى امراته انهم استأثروا بالمال وعلوا البنيان وركبوا المراكب ، وتجاوز تأديب الصحابة من الضرب بالدرّة الى العصا . وتولية اقاربه ، وكان يحبهم ويخصهم بالعطاء ، والكتاب الذي وجد مع عبده على بعيره وما تضمنه في بابهم ، ثم جمع القرآن وحرق المصاحف ، وحصى الحصى ، وآوى الحكم طريد الرسول ، واتهامه الصلاة بمنى ، وترك قتل عبيد الله بن عمر بالهمزان ، ورقيه على المنبر فوق المرقاة التي كان يقوم عليها الرسول ، وعدم حضوره بدر ، وتأخره عن بيعة الرضوان ، الفرق ص ١٧ ، التمهيد ص ٢٢٠ — ٢٢٧ ، وقد عاب عليه النظام رده الحكم بن أمية الى المدينة وهو طريد رسول الله ، ونفى ابي ذر صديق الرسول ، وتقليده الوليد بن عتبة الكوفة وهو من افسد الناس ومعاولية الشام وعبد الله بن عامر البصرة ، وتزويجه مروان بن الحكم ابنته وهم افسدوا عليه امره ، وضربه عبد الله بن مسعود على انخضاره المصحف وعلى القول الذي شافه به ، الملل ج ١ ص ٨٧ ، اختلفوا في قاتليه وخاذليه اختلاف ظل قائما الى يومنا هذا ، الفرق ص ١٧ .

(١٧٩) هذا هو موقف اهل السنة . فقد اجمعوا على ان عثمان كان اماما على شرط الاستقامة الى ان قتل وان قاتليه قتلوه ظلما . فمن استحل ومن كفر ومن تعبد قتله من غير استحلال فسق والذين هجوا عليه واشتركوا في دمه مقطوع بفسقهم . والذين قعدوا عن نصرته فريقان .

الا عند اعتبار الكبيرة كفرا . بل ان كفره يمتد الى بيعته منذ قبولها وليس فقط الى افعاله بعد الولاية (١٨٠) . وقد يكون الاختيار الثالث محاولة لاثبات الايمان النظرى والخروج العملى او عن طريق تطهيره فى الزمان وتغيره فى ايمان السنوات الاولى الى كفر السنوات الاخيرة (١٨١) .

الاول كانوا معه فى الدار ودافعوا عنه (الحسن بن على ، عبد الله بن عمر ... الخ) أقسم عليهم عثمان بترك القتال ، من وضع سلاحه فهو حر ، هم اهل طاعة وبر واحسان والثانى تعدوا فى القدرة عن نصرته وهم صنفان : الاول أرادوا نصره عثمان فنهاهم وهم معذرون والثانى قوم من السوق أعانوا المهاجرين وهم فسقة . وهناك شهادة على براءة عثمان ، وهو من المبشرين بالجنة ، الاصول ص ٢٨٧ — ٢٨٨ ، كان مصيبا فى افعاله ، قتل ظلما وعدوانا ، مقالات ج ١ ص ٤٧ — ٤٨ ، الكلام فى مقتل عثمان والدليل على أنه قتل مظلوما ، التهديد ص ٣١٣ — ٣٢٠ ، الارشاد ص ٤٣١ — ٤٣٢ ، قال اهل السنة بموالاة عثمان وتبرأوا ممن اكفره ، الفرق ص ٣٥٠ ، تزوج ذو النورين بنت النبی ودعا لابی بكر بدعوة ولعثمان بدعوتين ، شرح الفقه ص ٦٠ — ٦١ ، أما الجبائى وابنه فانها يواليان عثمان ويتبرآن من قتليه ، الاصول ص ٢٢٧ — ٢٢٨ ، الانتصار ص ٩٨ .

(١٨٠) تكفر عثمان فرقتان الشيعة والخوارج اى الطرغان النقيضان . عند الروافض ، لم يكن اماما منذ يوم قام الى أن قتل ، وانكروا امامة ابي بكر وعمر ، مقالات ج ٢ ص ٢٢٧ — ٢٢٨ ، وتكفر الزيدية الامامية أنصار سليمان بن جرير عثمان ، مقالات ج ١ ص ١٣٦ ، الفرق ص ٣٣ ، والجارودية منهم تكفر معه ابا بكر وعثمان وكل الصحابة ، الفرق ص ٣٢١ ، كما طعنوا المحكمة الاولى فى عثمان ، الملل ج ٢ ص ٢٧ ، وكفروه ، المواظف ص ٤٢٤ ، وتكفر الازارقة عثمان ، الملل ج ٢ ص ٣٣ ، ص ٩٠ ، وأما فرق الخوارج النجدات الصفرية والمجاردة والاباضية والشعالب فانها تبرأ من عثمان وعلى وتقدم ذلك على كل طاعة ولا تصحح المناكحات الا على ذلك ، الملل ص ١٣ — ٢٥ ، مقالات ج ١ ص ١٥٦ .

(١٨١) عند بعض الخوارج كان عثمان مصيبا فى السنة الاولى من ايامه ثم أحدث أحداثا وجب خلعه واكفاره . هو كافر مشرك ، كفر نعمة . وأثبتوا امامة ابي بكر وعمر ، مقالات ج ٢ ص ١٢٧ — ١٢٨ ، وعند الزيدية كان اماما الى أن أحدث أحداثا استحق بها أن يكون مخلوعا ففسق فبطلت امامته . ووقفت فى امامة ابي بكر وعمر دون تخطئة او لعن ، مقالات ج ٢ ص ١٢٧ — ١٢٨ .

فيما لا ينكر الإلحاح الثلاث غير كافية نظرياً فقد تتم تبرئة كل من الفريقين
أذا سبب مسرعة أيهما ظالم وإيهما مظلوم . وقد تتم ادانة كل من الفريقين
أحدهما فاسق دون تعيينه (١٨٢) . وفي مقابل ادانة الفريقين والحكم
عليهما بالفسق ، من جهة الامام لان أعماله توجب الفسق ومن جهة قاتليه
لان الناسق لا يوجب القتل ، يتم التوقف عن الحكم كلية لا بالايان ولا
بالكفر ولا بالفسوق لكلا الفريقين أو لاحدهما دون الآخر (١٨٣) . وتخلصا
من المازق قد يتم انكار الواقعة ذاتها التي تعلق الوجدان وتحرر النظر
ويجسب معها الحكم ، وبالتالي يتم انكار حصار الامام وقتله بالغلبة
والتهور . انما قتل الامام شرذمة قليلة على غرة من غير حصار ، وبالتالي
التخفيف من الواقعة وتحويلها من واقعة سياسية تتشابك فيها الشرعية
الى واقعة قتل عادية يطبق فيها حد القصاص (١٨٤) . والحقيقة أن
الشرع ليس اصداراً للاحكام على التاريخ بل تحليل التاريخ بقصد
الانصرف على طبيعة الموقف السياسي ورؤية العوامل التي ساهمت في
تسرع القرار . فالنظرية السياسية العلمية هي التي يمكن عن طريقها
فهم المواقف السياسية في التاريخ . ليست القضية الواقعة التاريخية
بل أساسها النظرية . فليست القضية انكار حصار الامام وقتله بالغلبة

(١٨٢) يتولى أبو الهذيل عثمان وقتلته ، كل منهم على حياله ولا ندري
قتل ظالماً أو مظلوماً ، مقالات ج ٢ ص ١٢٧ - ١٢٨ ، أما جمهور المعتزلة
بمثل واصل بن عطاء فيؤثرون التوقف مع العلم بأن أحد الفريقين فاسق ،
الانتصار ص ٩٧ ، وعند الواصليية الحكم بتخطئة أحد الفريقين عثمان
وقاتليه وكذلك على واهل الجمل ، المواقف ص ٤١٥ .

(١٨٣) عند الردار وجعفر بن مبشر ، عثمان فاسق وقتلوه فسوسة
لان فسق عثمان لا يوجب قتله ، وكلاهما في النار ، الاصول ص ٢٨٧ -
٢٨٨ ، الانتصار ص ٩٨ ، أما اهل السنة والتبرية والسليمانية والجبرية
الزيدية وجعفر بن حرب فانهم يتوقفون في عثمان ، الفرق ص ٣٣ - ٣٤ ،
ص ٣٢١ ، الملل ج ٢ ص ٩٢ ، المحصل ص ١٨٠ ، المواقف ص ٤٢٣ ،
الانتصار ص ٩٨ .

(١٨٤) انكر هشام بن عمر الفوطي حصار عثمان . وقتله بالغلبة
بإلحاح شرذمة قليلة تتأوه غرة من غير حصار ، الفرق ص ١٦٣ .

والقهر أو اثباته بل الدافع والاساس النظرى . فمسبيل التحقق من الوقائع التاريخية هو الخبر المتواتر وليس علم العقائد .

ب — حروب على (الجبل وصفين) . وبعد قتل الامام بدا الخلاف حول الامامة لحد الاقتتال بالسيف بين أنصار الامام الجديد واتباع الامام المقتول . وبدل أن تخف الواقعة الاولى زادت تعقيدا بالواقعة الثانية (١٨٥) . وتظهر الاحكام الثلاثة على الواقعة الجديدة وهى الابسان والكفر والفسوق . فالامام الجديد مصيب فى حروبه ، فى وقعتى الحمل وصفين ، ومحاربوه مخطئون . ويتراوح خطأ قتاليه بين الكفر والفسوق والبغى والخطأ . وذلك يستوجب التوبة والرجوع الى الحق والتسليم له . وتظل الامامة للامام الجديد دون منازعيه على الامامة ومقاتليه عليها .

وقد يتلمس لمقاتلى الامام الجديد العذر بانه اخطأ فى التحليل وان كان على نية طيبة ، فالقصد هو الصلاح ، وليس الامر ايمانا أو كذرا أو فسوقا بقدر ما هو خطأ فى الاجتهاد . وهو امر فرعى وليس ابرا اصوليا ، موضوع فقهى وليس موضوعا عقائديا (١٨٦) . لكن قد

(١٨٥) الخلاف بين على وبين مساوية وحرب صفين ومخافة الخوارج وحمله على التحكيم ومغادرة عمرو بن العاص ابا موسى الاشعري وبداية الخلافة الى وقت الوفاة مشهور ، الملل ج ١ ص ٣٤ ، ثم اختلفوا بعد ذلك فى شأن على واصحاب الجبل وفى شأن مساوية واهل صفين وفى حكم الحكيم ابا موسى الاشعري وعمرو بن العاص اختلفا باقيا الى اليوم ، الفرق ص ١٧ — ١٨ ، هذا الخلاف وقع بعد الرسول والخوارج لما قالوا بتكفير الناسق وراوا عليا يقتل جمعا من اهل القبلة ويصلى عليهم . قالوا هذه مناقضة فهو فاسق بسبب واحد من هذين الفعلين قتلها وتبراوا منه ، تلخيص المحصل ص ٧٥ .

(١٨٦) الكلام فى حروب على ومن حارب معه من الصحابة على ثلاث فرق . الاولى الشيعة وبعض المرجئة وجهود المعتزلة ترى أن عليا مصيب وكل من خالفه على خطأ ، فعند الروافض والزيدية وبعض المعتزلة والنظام وبشر وبعض المرجئة على مصيب وطلحة والزبير وعائشة ومساوية مخطئون . وعند اصل وعمرو وابى الهذيل وطوائف من المعتزلة

يتم تكفير كل من قاتل الامام الشرعى الجديد وتكفير كل من خالفه سواء كان الكفر خالصا أو شركا ، مغفورا أو غير مغفور (١٨٧) . وبعد تكفير

على مصيب في قتال معاوية وأهل النهر ، الفصل ج ٤ ص ١٦٥ — ١٦٦ ، وعند ضرار وأبى الهذيل ومعر ، معاوية مخطيء غير امام ، مقالات ج ٢ ص ١٣٠ — ١٣١ ، تصويب قتال على طلحة والزبير ومعاوية ، مقالات ج ٢ ص ١٣٠ — ١٣١ ، مقالات ج ١ ص ١٢٢ ، المحصل ص ١٨٠ ، كفرت السليمانية الزيدية عثمان وطلحة والزبير وعائشة ، المواقف ص ٤٢٣ ، على كان اماما في توليته ، ومتاقلوه بغاة ، حسن الظن بهم قصد الخير وان أخطأوا . أرادت عائشة بمسيرتها الى البصرة تسكين الثائرة . كل الصحابة معرضون للزلل ولا عصمة لامام الا للنبي ، الارشاد ص ٤٣٣ — ٤٣٤ ، أخطأ طلحة والزبير وتابا . وقتل الزبير وقت الانتصار . وكذلك طلحة ، الملل ج ٢ ص ٣٣ — ٣٤ ، أرادت عائشة الإصلاح ثم غلبت على أمرها ثم تابت ورجعت . رجعوا عن الخطأ . كان عن تأويل واجتهاد ، الابانة ص ٦٩ ، المعالم ص ١٨١ — ١٨٢ ، عند هشام الفوطى وعلى الاسوارى حرب الجمل لم تكن من رأى أمير المؤمنين وطلحة والزبير بل كان اجتماعهم بالبصرة للمناظرة فتسرع أصحاب للحرب ، الانتصار ص ٦٠ — ٦١ ، ص ١٦٣ — ١٦٩ ، الفرق ص ٣٥٠ — ٣٥١ ، عند أهل السنة على مصيب في قتال الجمل ومعاوية في صفين ، كلم على الزبير فرجع . الذين قاتلوا عليا نسفة . أصحاب معاوية بغاة . صحة إيمان على وطلحة والزبير من بيعة الرضوان ، الاصول ص ٢٨٩ — ٢٩١ ، الفرق ص ١٢١ ، تصويب على في حروبه في صفين ونهروان ، الفرق ص ٣٥٠ ، شرح الفقه ص ٦١ ، معاوية وعمر بغاة على الامام وأهل النهر شاة مارقون عن الدين وعلى على حق وهو موقف الاشعرية ، الملل ج ١ ص ١٥٨ .

(١٨٧) والخوارج تكفر عثمان وعلى وطلحة والزبير وعائشة وتعظم أبا بكر وعمر ، الاعتقادات ص ٤٦ ، طعنت المحكمة الاولى في أصحاب الجمل وأصحاب صفين مقاتلهم على بالنهروان ، الملل ج ٢ ص ٢٧ ، وتكفر الازارقة طلحة والزبير وعائشة وعبد الله بن عباس وسائر من معهم وتخلبدهم في النار ، الملل ج ٢ ص ٣٣ ، وعند جمهور الخوارج أصحاب الجمل وأصحاب معاوية كفار ، الاصول ص ٢٩٠ ، وعند الروافض طلحة والزبير وعائشة واتباعهم يوم الجمل كفار في قتال على وكذلك معاوية وأصحابه بصفين ، الاصول ص ٢٩٠ ، وتقول النعمية (الزيدية) بتكفيرهم وتقتيلهم ، وتقول طائفة أخرى بتفسيقهم الا أن يكون حاربه عنادا للرسول . فهم كفار وكذلك من ترك الاتهام به بعد الرسول ، مقالات ج ١ ص ١٢٢ ، الفرق ص ٢١٣ .

المخالفين يتم الرجوع الى الورااء تدريجيا حتى يتم تكفير كل الانهية السابقين .
مل قد يبلغ الامر تكفير الامام نفسه ان لم يحارب مخالفه ويكون مرندا
عن الدين (١٨٨) !

وقد يكون الامام الجديد قد اخطأ نسبيا او كليا . فهو وان كان
قد اصاب في قتال مخالفه الا انه اخطأ انصاره الخارجين عليه .
وكان يمكنه ان يكون اكثر رفقا بهم ولكن بوجه عام كانت الحرب
مفروضة عليه (١٨٩) . اما قلب الآية وتخطئة الامام الجديد وتصويب مقاتليه
فيصعب فهمه . وان طلب القصاص من قتلة الامام السابق هو تحويل
لل قضية العامة الى قضية خاصة ، ورد مصلحة الامة الى مجرد قصاص .
والحقيقة ان تخطئة الامام الجديد انما كان مطمعا في السلطة مع أخذ
القصاص من قتلة الامام السابق ذريعة وستارا وهو ما عرف في التاريخ
باسم « قميص عثمان » وفي وقت الفتنة والشقاق ، كان موضوع القصاص
اخف وطأة من وحدة الامة . ولما كان القصاص يتم بالامام فان قوة
الامام ووحدة الامة وراءه تكون دافعا لتنفيذ الحد والا كان الامام

(١٨٨) تتبرا الاسماعيلية الامامية وتكرر كل من خالف عليا ويقولون
بإمامة الاثنى عشر ، التنبيه ص ٣٢ ، أما أهل قم من الامامية فانهم يطعنون
على السلف ويشتمونهم ويأخذون شيئا يحشونه تبنا أو صوفيا يسهونه
أبا بكر أو عثمان ويضربونه بالعصى حتى يشفى غليلهم ، التنبيه ص ٣٣ ،
ارتد الصحابة بعد النبي سوى على وبنيه وثلاثة عشر منهم ، الفرق ص .
٣٢١ ، نسبوا الكفر والكذب اليهم ، الملل ج ٢ ص ٩٨ — ٩٩ ، وقد
اكفرت الباطنية والمنصورية والجناحية والخطابية أبا بكر وعثمان وأكثر
الصحابة بأخراجهم عليا من الإمامة في عصرهم ومن أولاده ، الفرق ص ٢٥٠ ،
وعند سليمان بن جرير تكفر عائشة مع الزبير وطلحة باقدامهم على قتال
علي .

(١٨٩) عند بعض الخوارج على مصيب في قتاله أهل الجمل وأهل
صفين ، مخطئ في قتاله أهل النهر ، الفصل ج ٤ ص ١٦٥ — ١٦٦ ،
عند طائفة من الكرامية أصاب على في محاربة أهل الجمل وصفين . ولو
صالحهم على شيء أرفق بهم لكان أولى وأفضل . أما محاربة الخوارج
فقد كانت غرضا عليه ، الاصول ص ٢٩٠ .

أنسفه، من خصومه وكان خصومه أقوى منه (١٩٠). أما الاختيار الثالث وهو القول بفسق مرتكب الكبيرة فانه احتمال نظري أيضا وليس خروجاً على الإجماع لانه لم ينعقد إجماع على مرتكب الكبيرة والواقع التاريخي، وكانت الأمة منقسمة الى قسمين، ومختلفة في حكمين، الإيمان والكفر (١٩١).

(١٩٠) يرى جماعة من الصحابة وخيار التابعين وطوائف من بعدهم تصويب محاربي على من أصحاب الجبل وصفين، الفصل ج ٤ ص ١٦٥ — ١٦٦، وحجتهم أن عثمان قتل مظلوماً وطلب القصاص فرض، والتهاون مع القتل مشاركة لهم عن عزم أو عن ضعف. وما أخذ على عثمان أقل من هذا، الفصل ج ٤ ص ١٦٦ — ١٦٧، ويدافع ابن حزم عن ذلك بأن علياً لم يكن يقدر عليهم ولو أن معاوية تابع علياً لقوى به، الفصل ج ٤ ص ١٧٣ — ١٧٤، وتصوب الكرامية معاوية فيها استبد به من الأحكام الشرعية قتلاً على طلب قتل عثمان واستقلالاً بمال بيت المال. ومذهبهم الأصلي اتهام علي في الصبر على ما جرى مع عثمان عنه والسكوت عنه مرق نزع، المل ج ٢ ص ٢٢ — ٢٣.

(١٩١) فارق وأصل بن عطاء وعمرو بن عبيد أهل السلف في بدعة. وذلك أنه وجد أهل عصره مختلفين في علي وأصحابه، وفي طلحة والزبير وعائشة أصحاب الجبل. فزعمت الخوارج أن طلحة والزبير وعائشة وأتباعهم يوم الجمل كفروا بقتالهم علياً، وأن علياً كان على الحق في قتال أصحاب الجمل ومعاوية بصفين إلى وقت التحكيم. ثم كفروا بالتحكيم. وكان أهل السنة والجماعة يقولون بصحة إسلام الفريقين في حرب الجمل فإن علياً كان على الحق في قتالهم وأصحاب الجمل كانوا عصاة مخطئين في قتال علي. ولم يكن خطوهم كفراً ولا فسقاً يسقط شهادتهم. وأجازوا الحكم بشهادة عدلين من كل فرقة من الفريقين. وخرج وأصل عن قول الفريقين. وقال أن فرقة من الفريقين فسقة لا بأعابهم، قد يكون علياً وأتباعه كالحسن والحسين وابن عباس وعمار بن ياسر. وأجازوا كون الفسقة من الفريقين، عائشة وطلحة والزبير. وقالوا لو شهد علي وطلحة أو علي والزبير أو رجل من أصحاب علي ورجل من أصحاب الجمل عندى على باقية بقل لم أحكم بشهادتهما لعلمي أن أحدهما فاسق لا بعينه كما لا أحكم بشهادة المتلاعبين. ولو شهد رجلان من أحد الفريقين لقبلت شهادتهما، الفرق ص ١١٩ — ١٢٠، ص ٣٢٠، المل ج ١ ص ٧٣ — ٧٤، الاعتقاد ص ٤٨، الأصول ص ٣٣٥، والنظام ومعه والجاحظ وأبو الهذيل على رأي وأصل، الفرق ص ٣٢١، وتتلذذ بزيد في الأصول على وأصل مع اعتقاد وأصل بأن جده علي بن أبي طالب، المل ج ٢ ص ٨٢ — ٨٣، توقف وأصل وعمرو وأبو الهذيل في قتال علي

نفى النزاع بين الامام وخصومه أحدهما ، دون تحديد أيهما ، فاسق .
والحقيقة أن هذه حيلة تجعل الامام الشرعى وخصومه الذين ينازعونه
الشرعية على المستوى نفسه . كما أنها تجعل الامام الشرعى موضع
احتمال في الفسق . كما أن عدم التعيين هو موقف نظرى صرف وليس
موقفاً فعلياً وكان السياسة علم رياضى لا يتطلب موقفاً أو حكماً . ولما
تلاعن الفريقان واقسم أحدهما على تكذيب الآخر لابد أن تسقط شهادتهما .
فإذا لم يكن الحل الوسط رياضياً وكان أقرب الى هذا الطرف أو ذاك
فيمكن أن تصح توبة خصوم الامام لأنهم من أهل بدر ، أى ذنوبهم مغفورة
نظراً لقتالهم من أجل نصره الحق أولاً ، فكان جزاءهم الجنة . كما أنه
لا يصح ذم الصحابة أو ذكرهم بسوء . وقد يمتد الأمر الى جعل
الجميع مغفورى الذنوب مقبولى التوبة بها فيهم الامام وبالتالي يوضع
الامام من جديد على المستوى نفسه مع خصومه . لذلك يمكن تولى كل
فريق على انفراد دون ضرب أحدهما بالآخر ايقاداً لنار الفتنة وضرباً
للمؤمنين بعضهم ببعض الآخر (١٩٢) . ويمكن التمييز بين النيات فان

مع أهل الجبل فاحدى الطائفتين مخطئة ولا ندري ما هى ، الفصل ج ٤
ص ١٦٥ — ١٦٦ ، وعند ضرار وأبى الهذيل ومعبّر أحدهما مصيب والآخر
مخطيء ، تتولى الاول دون الثانى ، أو كلاهما متلاعن ، مقالات ج ٢ ص
٣٠ — ٣١ .

(١٩٢) جعفر بن مبشر ، وجعفر بن حرب ، والاسكافى ، يصححون
توبة طلحة والزبير وعائشة من خروجهم على على ، الانتصار ص ٩٥ ، وعند
عبد الواحد بن يزيد على وطلحة والزبير مغفور لهم قتالهم وأنه كفر وشرك ،
مقالات ج ١ ص ٣٧١ ، مشركون فى الجنة لأنهم من أهل بدر ، الاصول
ص ٢٩ ، ص ٣٣٨ — ٣٣٩ ، النظامية لا تذكر الصحابة ولا علياً بسوء ،
الانتصار ص ٤١ — ٤٢ ، عند بكر بن أخت عبد الواحد بن يزيد ، على
وطلحة والزبير مشركون منافقون فى الجنة ، مقالات ج ٢ ص ١٣٠ — ١٣١ ،
« اطلع الله على أهل بدر فقال اعملوا ما شئتم فقد غفرت لكم » ، مقالات
ج ١ ص ٣١٧ — ٣١٨ ، عند البكرية ذنوب على وطلحة والزبير كانت
كفراً وشركاً مغفوراً ، الفرق ص ٢١٣ ، يتولى واصل والزبير وعمره والنظام
واكثر القدريّة علياً وأصحابه على انفرادهم ، وطلحة والزبير واتباعهما على
انفرادهما ، الاصول ص ٢٩٠ — ٢٩١ ، الفرق ص ١٢١ ، ص ٣٢٠ —
٣٢١ ، الاعتقادات ص ٤٠ ، الانتصار ص ٩٧ — ٩٨ .

كانت الحرب للسلطة والسياق عليها فصاحبها فاسق وان كانت بغية المصالحة بين المؤمنين فصاحبها على حق (١٩٣) . ويمكن التوقف مع عدم البراءة من الامام الشرعى والبراءة من خصومه (١٩٤) . وقد يكفر الجميع بأسا من الوصول ، وزهقا من البحث عن حق تسيل منه الدماء وتتطاير فيه الرقاب (١٩٥) . وفى مقابل ذلك قد يصوب الجميع سواء كان زهقا من التكفير وخقنا للدماء بصرف النظر عن عدم الاكتفاء النظرى أو كان عن اجتهد ، فللمخطىء اجر وللمصيب اجران . والامام اجتهد واصاب وقاتلوه اجتهدوا واخطأوا ، وهذا يفترض حسن النية عند الامام . خصومه ويستبعد نزاع الخصوم على السلطة ورغبتهم فى اقتزاعها منه (١٩٦) . وقد يكون المصيب هو القاعد عن الفتنة والمنعزل عن الفريقين المتخاصمين حقنا للدماء واطفاء للنار بالرغم مما فى ذلك من تقاعس عن نصره الحق وعدم مقاومة الباطل (١٩٧) . وقد يسلم القادة

(١٩٣) عند الاصم ان كان قتال على وطلحة والزبير لينكافا الناس حتى يصطلحوا على امام فهو صواب وان كان ليجوز الامر الى نفسه فهو ظالم ، مقالات ج ٢ ص ١٣٠ - ١٣١ .

(١٩٤) هذا هو موقف الخازمية الخوارج اذ يتوقفون فى امر على ولا يفرحون بالبراءة منه ويفرحون بالبراءة فى حق غيره ، الملل ج ٢ ص ٢٨ .

(١٩٥) يكفر ميمون على وطلحة والزبير وعائشة وعثمان ، الفرق ص ٢٨٠ ، وتكفر الكاملية الامامية الراضية ومعها بشار بن برد الصحابة بتركهم بيعة على وتكفر على بتركه قتالهم كما قاتل اصحاب صفين ، الفرق ص ٥٤ ، ص ٥٦ ، ويكفرها اهل السنة لتكفيرها كل الفرق ، الفرق ص ٣٢٢ ، الملل ج ٢ ص ١١٧ ، المواقف ص ٤١٩ .

(١٩٦) اكثر الكرامية تصوب الفريقين يوم الجمل ، الاصول ص ٢٩٠ ، معاوية وان كان قاتل عليا فانه كان لا ينكر امامته ولا يدعيها لنفسه وانما كان يطلب قتلة عثمان ظاننا انه مصيب وكان مخطئا وعلى متمسك بالحق ، اللع ص ١١٥ ، وعند حسير الكرابيسى على وطلحة والزبير وعائشة سلكوا سبيل الاجتهاد ، جميعا مصيبون وكذلك قتال معاوية وعلى ، مقالات ج ٢ ص ١٣٠ - ١٣١ .

(١٩٧) على وطلحة والزبير لم يكونوا مصيبين فى حربهم . والمصون هم القعود ، نتولاهم جميعا ونبرا من حربهم ونرد امرهم الى الله ،

=

ويهلك الاتباع وذلك لان القادة مجتهدون في الراى ومسؤولون عن أفعالهم في حين أن الاتباع مقلدون لم يعملوا الراى ولم يجتهدوا . بالاضافة الى أنهم اعملوا سيوفهم في رقاب المسلمين (١٩٨) . وحلا للامر كله بما في ذلك التوقف عن الحكم ، قد تنكر الواقعة التاريخية كلها كما انكر من قتل مقتل الامام السابق أو استبشاعا للامر (١٩٩) . ان كل هذه الطول الوسط تمحى التقابل بين الحق والباطل ، وتضع الاثنين على نفس المستوى . ان كان ينبغي المصالحة العامة فهو حق دون استسلام للباطل ، وان كان ينبغي تقوية الباطل واضعاف الحق فهو أقرب الى الباطل منه الى الحق ، ونصرة لخصوم الامام على الامام (٢٠٠) .

ج - التحكيم . وبعد مقتل الامام السابق وحروب الامام اللاحق وانهك القوى وضياع وحدة الامة في فتنة اخطط فيها الحق بالباطل كان من الطبيعي أن يحدث التحكيم (٢٠١) . فالتحكيم هو الحدث التاريخي

مقالات ج ٢ ص ١٣٠ - ١٣١ ، الفريقان على خطأ . والصواب القعدة عن القتال (سعد بن أبى وقاص ، وعبد الله بن عمر ، والفسقة) ، الاصول ص ٢٩٠ .

(١٩٨) عند حوبش وهشام الاوقصى وهما من القدرية سلم التادة وهلك الاتباع ، الفرق ص ١٢١ .

(١٩٩) يرى عباد أنه لم يكن بين طلحة والزبير وعلى قتال ، مقالات ج ٢ ص ١٣٠ - ١٣١ .

(٢٠٠) قال الاصم اقوالا في على ومعاوية جعل معاوية احسن حالا من على ، الاصول ص ٢٩٠ - ٢٩١ .

(٢٠١) ثم حدث الاختلاف في أيام على في امر طلحة والزبير وحريهما اباه وفي قتال معاوية اياه وصار على ومعاوية الى صفين وقتله على حتى انكسرت سسيوف الفريقين ونصلت رماحهم وذهبت قواهم ، وحثوا على الركب . فوهم بعضهم على بعض فقتل معاوية لعمر بن العاص : يا عمرو ! ألم تزعم أنك لم تقنع في امر فطيع فأردت الخروج منه الا خرجت ، قال : بلى . قال : فما المخرج مما نزل ؟ قال له عمرو بن العاص : فلى

الثالث الذى تظهر فيه الاحكام الثلاثة بالايمان او الكفر او الفسوق .
فالتحكيم — لا عن طريق التقية — صواب ، تألفا للمسلمين ، ودعرا
للفتنة ، ومنعاً لاراقة الدماء ، وخوفاً على العسكر من الفساد والموت بلا
طائل ما دام الخصم قد بين استعداداً للحوار وتحكيم كتاب الله . والرجوع
الى الحق طوعية سلماً افضل من الازعان له كرها وحرباً (٢٠٢) . وقد

عليك الا تخرج مصر من يدى ما بقيت ؟ قال : لك ذلك ، ولك به عهد الله
وبيثاقه . قال فامر بالمصاحف فترفع ثم يقول أهل الشام لأهل العراق .
يا أهل العراق هذا كتاب الله بيننا وبينكم ، البقية البقية ، فانه ان احابك
الى ما تريده خالفه أصحابه وان خالفك خالفه أصحابه وكان غروبى العاص
فى رايه الذى أشار به كأنه ينظر الى الغيب من وراء حجاب رقيق .
فامر معاوية برفع المصاحف وبها أشار عليه عمرو بن العاص . ففعل
ذلك فاضطرب أهل العراق على على وأبوا عليه الا التحكيم ، وان يبعث
على حكماً ويبعث معاوية حكماً . فأجابهم على الى ذلك بعد امتناع أهل
العراق عليه الا يجيبهم اليه . فلما استجاب على الى ذلك وبعث معاوية
وأهل الشام عمرو بن العاص حكماً وبعث على وأهل العراق أبا موسى
حكماً ، وأخذ بعضهم على بعض العهود والمواثيق اختلف أصحاب على عليه
وقالوا : قال الله ... ولم يقل حاكمهم وهم البغاة . فان عدت الى
قتالهم واقررت على نفسك بالكفر اذ أجبتهم الى التحكيم والا تبرأنا
وقاتلتك . فقال على : قد أبيت عليكم فى أول الامر فأبيتكم الا أجابتم الى
ما سألوها فأجبتناهم ، واعطيناهم العهود والمواثيق . وليس يسوغ لنا
المعذر فأبوا الا خلعه واكفاره بالتحكيم ، وخرجوا عليه فقتلوا خوارج لانهم
خرجوا على على بن أبى طالب . وصار اختلافاً الى اليوم ، مقالات د ١
س ٦٠ — ٦٤ ، قالوا : القوم يدعوننا الى الكتاب وأنت تدعوننا الى
السيف ! قال : أنا اعلم بما فى كتاب الله . أنفروا الى بقية الاحزاب ، أنفروا
الى من يقول كذب الله ورسوله وأنتم تقولون صدق الله ورسوله . قالوا :
لترهبنا الاشر من قتال المسلمين والا فلنعلن بك كما فعلنا بعمان . اضطرب
الى رده بعد أن هزم الجمع وولوا مدبرين . كان على يريد بعث عبد الله
بن عباس فرفضوا لانه منه فبعث أبا موسى الاشعري ثم قالوا : لم حكمت
الرجال لا حكم الا الله . الملل ج ٢ ص ٢٣ — ٢٥ .

(٢٠٢) عند بعض الروافض تحكيم على لا عن طريق التقية صواب
وعن البعض الآخر هو صواب حتى ولو كان بتقية ، وعند الزيدية وكثير
من المرجئة والنظام وبشر على مصيب لما خاف على عسكره الفساد تألف
للمسلمين ومعارضوه مخطئون ، مقالات ج ١ ص ١٢٢ — ١٢٣ ،

تصيب المحكمة الاولى ثم تخطىء بعد ذلك بخروجها على الامام (٢٠٣) .
وقد يخطىء الامام دون أن يفسق اذا كان حكمه نتيجة عن اجتهاد وفي
هذه الحال يكون خطؤه صوابا ما دام قد تم عن اجتهاد . قد يصيب
الامام ولكن يأتي الخطأ من أحد الحكمين الذي خدع الآخر (٢٠٤) . كما
يصعب تكفير الامام بعد الالتجاء الى التحكيم خاصة وانه كان مدفوعا
اليه من انصاره قبل أن يتبرأوا منه وبعد أن نزل الامام على رأيهم
وأعطى العهود والمواثيق لخصومه (٢٠٥) . وان رفض التحكيم وان كان

(٢٠٣) الزيدية تتولى المحكمة الاولى وتبرأ مما بعد ذلك من أحداث :
مقالات ج ١ ص ١٧٠ — ١٧١ .

(٢٠٤) عند بعض الروافض أخطأ على ولم يفسق ، الاصول ص ٢٩٢ ،
وعند أهل السنة على مصيب ولكن الحكماء أخطأ في خلع على من غير
سبب . خدع أحد الحكمين الآخر ، الفرق ص ٣٥١ ، الاصول ص ٢٩٢ —
٢٩٣ ، الفرق ص ٣٥١ ، الفصل ج ٤ ص ١٧١ — ١٧٣ ، عند الاصم
لو كان القصد تجويز الامر الى نفسه فخطأ وان كان للوحدة ولم الشمل
فصواب ، مقالات ج ٢ ص ١٢١ — ١٢٧ ، وقد تبرأ أبو موسى وجعفر من
عمرو ومعاوية ، وفسق النظام أبا موسى الأشعري ، الفرق ص ١٤٦ ،
ويصوب النظام وبشر بن المعتز عليا ويحكم على الحكمين بالفسق ، أما
الجبائي فإنه يقول بصحة توبة أبي موسى . وعند الاصم أن أبا موسى
أصاب في خلع على حتى يجتمع الناس على امام ، الاصول ص ٢٩٢ ،
وقد قيل في على يهلك فيك اثنان محب ومبغض غال ، الملل ج ١ ص
٣٤ — ٣٥ .

(٢٠٥) اختلف الخوارج في كفر على والحكمين . فعند جمهور الخوارج
الحكماء كافران ، وعلى كافر حين حكم فقد أمر الله وحكم بقتال أهل البغي
وترك على قتالهم لما حكم وكل تارك لحكم الله مستوجب الكفر . وعند
الاباضية ليس شركا بل هو كفر نعمة في حين أنه كفر شرك عند الازارقة .
مقالات ج ٢ ص ١٢٦ ، تكفر الازارقة عليا والحكمين ، مقالات ج ١ ص
١٥٩ ، الملل ج ٢ ص ٣٣ ، سموا محكمة لانكارهم الحكمين ، وقولهم لا
حكم الا الله ، مقالات ج ١ ص ١٩١ ، تكفير على بالتحكيم وابن ملجم
والصحابه والقعدة عن القتال ، المواقف ص ٤٢٤ ، عبد الله بن وهب
الراسبي وهو أول من بويع بالامامة من الخوارج تبرأ من الحكمين ومن
رضى بقبولهما ، وكفر عليا ، الملل ج ٢ ص ٢٨ ، أول من تلفظ بهما الحجاج
بن عبيد الله . قال لمعاوية أتحكم في دين الله لا حكم الا الله . تحكم بها

يدل على قوة اقتناع بالحق ورفض للمصالحة مع الباطل وضرورة اقتناع
الخصم بالفعل في ميدان القتال من أجل الحاق الهزيمة به الا انه قد
يكون قصر نظر . فالتشبث بالحق من حيث النظر قد يكون احيانا طفولية
سياسية من حيث العمل لان ما يمكن تحقيقه بالنضال المستمر يمكن ان
يتحقق أيضا بالتحكيم . فالتحكيم نوع من الزام الخصم السياسي بالحجة
ويؤسس حياته على النظر . وفي هذا الجو النفسى المشحون حيث
يريد كل مقاتل ان يكون صاحب رأى ويريد كل صاحب رأى ان يكون
حامل سيف ، تظهر البطولة في التشدد وعدم التنازل والتطرف . فالتمسك
بالحق بطولة نظرية ، والبطولة في القتال تمسك بالحق . وفي هذا
الاطار من تخفيف العواطف وتهذبة الخواطر قد يتم تصويب الكل ، فالحل
مجتهد معذور او قد يمنع الكلام في الموضوع ويحال الى الله او يتم
انكار الواقعة التاريخية رغبة في الهروب منها (٢٠٦) . ولكن تصويب
الكل يعارض بالحرب والقتال في الواقع ، والواقع ابلغ من الموقف
النظري . واحالة الحكم الى الله يهدىء الخواطر ولكنه لا يوقف
الحرب . اما انكار الواقعة التاريخية فانه يحدث تخلصا من الموقف
وهروبا من الواقع وايهما للنفس بالخلاص وتحررا فارغا لها من الاشكال .

حكم القرآن به . الملل ج ٢ ص ٢٩ ، ويقال ان اول من سل سيف الخوارج
عروة بن أويبة . قال عن علي اتولاه الى ان حكم ثم اتبرأ منه وشهد
عليه بالكفر ، الملل ج ٢ ص ٢٩ - ٣٠ ، كفرت الخوارج عليا وابنده
وابن العباس وأبا أيوب الانصارى وعثمان وعائشة وطلحة والزبير وكل
من لم يفارق عليا ومعاوية بعد التحكيم وكل ذى ذنب من الامة ، الفرق
ص ٣٢١ ، الاصول ص ٢٩١ - ٢٩٢ ، وفي رأى أهل السنة الخوارج
أمراب تفقهوا القرآن دون السنة ، يكفر بعضهم بعضا عند أقل نازلة ،
الفصل ص ٤ ، ص ١٦٨ - ١٦٩ ، المواقف ص ٤٢٤ ، الملل ج ٢ ص ٢٧ ،
الاعتقادات ص ٤٦ ، الاصول ص ٣٣٢ .

(٢٠٦) تقول بعض الفرق بتصويب الكل على والحكمان ومعاوية ان
كان الكل عن اجتهاد ، وتقول الواقعة بعدم الكلام في الموضوع ورده الى
الله حقا ام باطلا . أما غيابه فانه ينكر الواقعة التاريخية ، مقالات ج ٢
ص ١٢١ - ١٢٧ .

والحقيقة أن المتأمل في رواية التحكيم يجد أن الحق كان من جانب الإمام . فقد أنهكت الحرب الفريقين ولم يعد هناك حل عسكري إلا بآراقة مزيد من الدماء . أما الخصوم فقد كانوا قاب قوسين أو أدنى من الهزيمة ولم يكن التحكيم بالنسبة لهم إلا حيلة للقضاء على وحدة معسكر الإمام . ولم يتم مثل الخصوم بإجراء الحيلة إلا بعد رشوة ، حكم مصر مدى الحياة . وقد نجحت الحيلة في إيقاع الشقاق في معسكر الإمام وخروج الخوارج . وقد وضعت الحيلة بحيث يحدث الشقاق سواء في حالة القبول لأنه لا حاكم إلا الله أو في حالة الرفض لأنه كيف يرفض الحكم للكتاب ؟ وقد تردد الإمام في القبول أولا ولكن نزولا على رغبة الجند قبل التحكيم . وكان لابد من التزام الإمام بالعهود والمواثيق التي أعطاه بعد قبول التحكيم . وقد استغل الخصم الدين ، رفع المصاحف على الرماح ، لأغراض سياسية محضة نظرا لما يعرفه عن تقوى الإمام وجنده . بينما ضاعت التقوى من معسكر الخصوم حتى أن ماتح منه هو الذى قام باقتراح الحيلة وأجرائها وكان عاملته تحت الخليفة الثانى كانت مخالفة لعمالته تحت الحكم من بعده ، وكان الحاكم هو الذى يفرض على العامل قيبه وسلوكه .

٢ - الواقع التاريخى المتغير .

ارتبط موضوع النظر والعمل بواقع تاريخى ثابت هو الواقع التاريخى القديم حتى لاصبح من المستحيل الحديث عن موضوع الايمان والكفر والفسوق والعصيان بل والحكم والثورة الا من خلال المادة التاريخية القديمة بأسمائها وأشخاصها وفرقها وحوادثها حول الفتنة الكبرى . والحقيقة أن القصد من تحليل هذه المادة ليس أخذ صف هذا الفريق ضد ذاك الفريق ، وتبرئة فرقة وإدانة أخرى بل إعطاء نماذج من المواقف السياسية التى يمكن أن توجد فى كل عصر من أجل تحليل الاختبارات السياسية الممكنة . فالمادة التاريخية القديمة تعطى أنماطا مثالية كما هو الحال فى القياس من أجل أن تقاس عليها كل مادة

حديثة (٢٠٧) . فما هي المادّة الجديدة التي يمكن أن يقدمها عصرنا ؟ ما هي الكبتائر الآن ومن هم مرتكبو الكبتائر ؟ هل هي الكبتائر القديمة التسةة أقل أو أكثر أم أنه يعاد ترتيبها بحيث مثلا يوضع السحر في أولها الذي يمنع الناس من الاعتماد على العقل والارادة كما يوضع الفرار عند الزحف في مقدمتها نظرا لما نخوضه من حروب وما نعانيه من انكسارات ؟ قد تكون الكبتائر الآن سبعة : الأولى ، كل من يعمل على احتلال أراضى المسلمين ويوالى أعداءهم ويصلى في الأرض المغصوبة ويصلح الأعداء ويسالمهم ويتقاعس عن تحرير الأرض ، فلسطين المحتلة ، وكشمير ، وباقى أراضى المسلمين ، وكل من يتهاون في بناء الثغور وأعداد الجيوش والقضاء على روح الجهاد في الأمة . والثانية كل من يعمل على قهر المسلمين وإذلالهم والقضاء على حرياتهم وملء السجون ، كم الأفواه ، والسيطرة على العقول ، وتزييف الضمائر ، وشراء الذمم . والثالثة هي كل من يعمل على نهب ثروات المسلمين وتبديدها وسوء توزيع الدخل بينهم ، وإيجاد طبقات متفاوتة في الرزق وفرق شاسع بين الفقراء والأغنياء ، مع احتكار الأسواق وإملاك ما بباطن الأرض وهم ركاز ، ملكية عامة للمسلمين . والرابعة كل من يعمل على تفكيك وحدة المسلمين وثق صفونهم وتجزئة أوطانهم دون وحدتهم ولم شملهم . فقد تجزأت الأمة بفعل التخلف والانهيال الداخلى وبفعل الاستعمار والسيطرة الخارجية « الرباب متفرقون خير أم الله الواحد القهار » ! . والخامسة كل من يقضى على هويتهم ويوقعهم في الاغتراب ، ويقطع الماضي من الحاضر ، ويفصل الحاضر من الماضي ويجعلهم متلدين للغير ينقلون

(٢٠٧) يمكن إعطاء نماذج عديدة من عصرنا لمظاهر الشقاق والفرقة في الأمة من الحروب الطاحنة التى تسيل فيها الدماء وتضيع الثروات مثل الحرب بين العراق وإيران ، والنزاع بين ليبيا وتشاد ، والقتال بين المغرب والجزائر ، والحرب بين المغرب والصحراء ، والخلاف بين ليبيا والسودان ، والنزاع بين العراق وسوريا ، والحرب الدائرة في لبنان بين الفرق كلها . ولكن ترك ذلك لمحاولات « قضايا معاصرة » التى تتوجه مباشرة الى وصف أحوال العصر وأنظر أيضا : « الدين والثورة في مصر ١٩٥٢ - ١٩٨١ » ثمانية أجزاء ، دار ثايت ، القاهرة ١٩٨٨ .

العلم عنه ولا يبدعون علما ، وكل من يجعلهم تاسعين لا ينوب عنهم
ومتعلمين الى الابد لا معلمين يوما ما . والسادسة حل من يرسخ الثقافة ،
في شتى مظاهره سواء في التعليم أو في السلوك ، في النظر أو في العمل .
يمنع العلم عن الناس ، اعمال العقل ، ورؤية الواقع ، كل من يمنهم
عنهم المداواة والبراء من الامراض ، وكل من يمنهم النظافة وحسن
العيش . والسابعة كل من يجعل الامة مستكيننة مسترضية لامبالية فاقرة .
كثيرة كفشاء السيل ، كما بلا كيف ، ملايين عديدة دون قوى فاعلة ذرة .
تعبئة الامة وتجنيد جماهيرها . هذه هي كبائر العصر التي تحدد من
المؤمن ومن الكافر ومن الفاسق . فالتاريخ واقع متغير ، من الماضي الى
الحاضر والا كنا كمن يريد أن يأخذ جانبها في معركة قديمة ليس هو طرفا
فيها ويترك معاركه التي هو فيها أحد أطرافها (٢٠٨) .

(٢٠٨) ولهذا الغرض أنشأنا « اليسار الاسلامي » وخدمنا ثمانية
أجزاء « الدين والثورة في مصر ١٩٥٢ — ١٩٨١ » لموضوع « اليسار
الديني » .

م ١١ — الايمان والعمل — الامة

الفصل الثانى عشر

الحكم والثورة (الامامة)

اولا : مقدمة . وضع المسألة .

الحكم والثورة هو الموضوع الاخير فى علم أصول الدين ، موضوع الامامة ، وهو قضية الحاكم والشعب ، تنصيب الحاكم أو خلعه واثورة الشعب سلما أم حربا . يبدأ علم أصول الدين بالتوحيد وينتهى بالثورة ، وكان التوحيد هو البداية والثورة هى النهاية ، التوحيد وسيلة والثورة غاية . ومن الطبعى أن ينتهى التوحيد نهاية سياسية وأن ينصب التوحيد فى الثورة ، والله فى العالم . فالامامة هى الموضوع الذى يربط بين التوحيد والفقه ، بين العقيدة والشريعة ، بين التصور والنظم . من خلالها يتحول النظر الى عمل ، من المستوى الفردى فى الاسماء والاحكام الى المستوى الجماعى فى الامامة . الامامة اذن ليست مجرد مسألة فرعية عارية من علم أصول الدين ، ادخل فى الفروع منها فى الاصول بل هى من الاصول العلمية اذ كان التوحيد هو الاصل النظرى . ليست مجرد مسألة سياسية صرفة لا شأن لها بالعقليات أو النقليات ، بالالهيات أو السمعيات . وقد يكون وضعها الفرعى هذا مقصودا من أجل ابعاد الناس عن السياسة وجعلها حكرا على الحاكم وجعل التوحيد فارغا من أى مضمون فلا تحرك العقائد الناس ولا يكون لها أى اثر فى حياة الجماهير (١) . بل ان وضعها كفرع لا كاصل كان مجرد اقتراح فردى

(١) النظر فى الامامة ليس فى المهمات ، وليس ايضا من المنقولات فيها بل من الفقهيات . ثم انها مشار للعصبيات والعرض عن الخوض فيها أسلم من الخائض فكيف وان أخطأ ؟ ولكن اذا جرى الرسم

بمبادرة غير مقصودة ثم تحولت الى تقليد جماعى وفعل مقصود ، تقليدا لا ابداعا . فالدافع على ذكرها هو مجرد التقليد ، بعد أن ذكرها أحد السابقين فتبعه اللاحقون مع أن ايمان المقلد لا يجوز طبقا لنظرية العلم ، المتقدمات الاولى ، وكأن السادة التى وضعها أحد الاوائل أصبحت سنة ينبعها الخلف دون تعقيل أو تأصيل ودون سند من عقل أو من نص (٢) . وقد يكون من أسباب استبعاده هو أنه موضوع يثير التعصب والغضب وتحقق منه النفوس ، فالبعد عنه أسلم والخوض فيه أصعب خاصة لو أدى الى خطأ وجهل . والحقيقة أن السياسة علم محكم يقوم على تحليل الوقائع دون ما تعصب . فالسياسة فى موضوع الإمامة تعنى الأحزاب السياسية والصراع السياسى . وأن بنية الموضوع انها تكشف عن هذا الصراع بالرغم من اعلان الاصول عن حياده وموضوعيته . وهو من الموضوعات النقلية رابع موضوع فى السبعيات بعد النوة

بإختتام المعتقدات به أردنا أن نسلك المنهج المعتاد فان القلوب عن المنهج المخالف المألوف شديدة النفار ، الاقتصاد ص ١١٨ ، مبحث الإمامة تبعاً للقوم وأن كان من الفقيهاً ، عبد السلام ص ١٥٣ ، وليس نصب الإمام من علم التوحيد ومباحثه لما علمت أنه واجب شرعا فهو من علم الفروع ومن مباحث علم الفقه ، المطيعى ص ٩٩ — ١٠٠ ، وقد قيل فى العقائد المتأخرة :

وليس هذا من أصول الدين بل الفروع لائق التنبيه فهو من المباحث الفقهية وليس من المباحث السمعية الوسيلة ص ٩٨ — ٩٩ .

(٢) الإمامة من مقاصد علم الكلام على أصل أهل السنة مسامحة . مباحث الإمامة من الفروع وإنما ذكرناها فى علم الكلام تأسيسا بهن قبلنا فحقيقة الامر تقتضى أن جميع ايراد مباحث الإمامة مع ايراد هذه المباحث ، الاسفراينى ص ١٤٦ ، ولكن لما جرت العادة بذكره فى أواخر كتب المتكلمين والابانة عن تحقيقها فى عامة مصنفات الاصوليين لم نر من الصواب خرق العادة بترك ذكرها فى هذا الكتاب موافقة للمألوف من الصفات وجريا على مقتضى العادات . ولكننا نشير الى تحقيق أصولها على وجه الإيجاز وننقح مضمونها من غير احتياز ، الغاية ص ٣٦٣ ، أسيا بما قبلنا ، المواقف ص ٣٩٥ .

والمعاد والاسماء والاحكام وكان الانسان لا يستطيع أن يعمل بمقتضى العلم
يقين في موضوع السياسة ويترك الامر الى النقل وحده . فموضوع
السلطة السياسية الحجة فيه السلطة الدينية ، الموضوع هو السلطة
والمنهج هو السلطة . فالامامة من المنقولات وليست من المعقولات . كما انما
من الفروع وليست من الاصول (٣) . كما انما من المختصات وليست
من المطولات وبالتالي يكتفى فيها باقل القليل ، وكان الاقلام تتسرع في
الموضوعات النظرية الخالصة ثم تجف في المسائل العملية ، وكان موضوع
الحكم والثورة لا يساوى مواضيع المعاد وعذاب القبر والمراط والموازن ،
ركان صلاح الدين بالمعاد افضل من صلاح الدنيا بالامامة (٤) .

والامامة من المسائل المختلف عليها مثل باقى الاصول ، تكثر الفرق
فيها بعضها البعض . أما عند الفرقة الناجية فهي موضوع اتفاق !
اتفاق السلطة في مواجهة المعارضة ، وحدة السلطة في مقابل تشتت
المعارضة . هي اولى المسائل التي يقع عليها الخلاف بسبب صوت
النبي ودفنه وصفة القرشية . قد يكون الدافع على ادخالها من
الاصول الرد على المبتدعة ، وظهور اعتقادات فاسدة تتطلب الرد
والتنفيذ . فدخلت في علم الكلام لما كان هو العلم الذى يدافع عن العقائد
ضد البدع (٥) . وقد يكون الدافع هو الدفاع عن الصحابة اي الدفاع

(٣) ويراجع الكتب المصنفة في الكلام فان لم اشترط على نفس في هذا
الكتاب نقل ما ذكر في الكلام وانما شرطت حل المشكلات من المعقولات
وبيان منتهى اقدام اهل الاصول في مراتب العقول دون المنقول ، الزيادة
ص ٤٩٦ — ٤٩٧ .

(٤) فهذا تحقيق هذا الفصل وفيه غنية عند البصير من التطويل .
ولكن من لم يفهم حقيقة الشيء وعلته . وانما يثبت بطول الالفة في سمعه
فلا تزول النفرة عن نقيضه في طبعه او فطام الضعفاء عن المألوف شديد ،
عجز عنه الانبياء فكيف بغيرهم ، الاقتصار ص ١٢١ — ١٢٢ .

(٥) ان مباحث الامامة وان كانت من الفقه لكن لما شاع بين
الناس في بلية الامامة اعتقادات فاسدة ومالت فرق اهل البدع والاهواء ،

عن حزب سياسى بعينه والهجوم على الاحزاب السياسية الاخرى .
تكشف الامة اذن الهدف السياسى للعلم كله . لذلك توضع المسألة فى
نهاية العلم كملحق تاريخى يفصل فيما وقع من خلاف ويحكم بين
المتخاصمين أو كنظرية فى اختيار الامام ثم احكام تاريخية على الخلافة
الاولى دفاعا عن الفرقة الناجية (٦) . وقد يكون الدافع الرغبة فى
الدفاع عن السلاطين وانظمة الحكم القائمة والكشف عن امام العصر
والدعوة اليه من على المنابر وطلب الطاعة له . لذلك تكون المسألة
نظرية فى اختيار الامام ، امام العصر مع أنه ليس من شأن دراسة المشكلة
السياسية الدعوة لامير واثبات شرعية سلطة (٧) .

١ - هل الامامة فرع أم أصل ؟

يعنى هذا السؤال أن الامامة قد تكون فرعاً من فروع الدين
وليس أصل من أصوله ، جزءاً من علم الفروع وليست أصلاً من علم

الى تعصبات باردة تكاد تفضى الى رفض كثير من قواعد الاسلام
ونقض عقائد المسلمين والقدح فى الخلفاء الراشدين ألحقت تلك المباحث
بالكلام وأدرجت فى تعريفه عوناً للتأصيرين وصوناً للائمة المهتدين من
مطاعن المبتدعين ، الخيالى ص ١٤٩ — ١٥١ .

(٦) التمهيد ص ١٦٤ — ٢٣٩ ، الارشاد ص ٤١٠ — ٤٣٤ ،
الغاية ص ٣٦٣ — ٣٩١ ، فان المختلفين فى العدل والتوحيد والقدرد
والاستطاعة وفى الرؤية والصفات والتعديل والتجوير وفى شروط
النبوة والامامة يكفر بعضهم بعضاً ، الفرق ص ١٠ ، أهل السنة والجماعة
متفقون على مقالة واحدة فى توحيد الصانع وصفاته وعدله وحكمته وفى
أسمائه وصفاته وفى أبواب النبوة والامامة وفى سائر أحكام العقبى وفى سائر
أصول الدين ، الفرق ص ٢٦ .

(٧) فى أن الخليفة فى زماننا هذا هو أمير المؤمنين الناصر لدين
الله . ويجب على كافة المسلمين متابعتة . والدليل عليه هو أن الامة
أجمعت على أنه لا بد من وجود الامام فى زمان ، وقد ثبت بالدليل أن خلو
الزمان عن الامام غير جائز فى شرع النبى فلا بد من امام ، المسائل
ص ٣٨٥ — ٣٨٦ .

الاصول . وبالتالي تكون العقيدة قائمة بذاتها دون تحقق في نظام سياسي ، ويكون الدين دون سياسة ، والتصور بلا نظام ، والعقيدة بلا شريعة ، والايمان بلا عمل ، والنقل بلا عقل . وقد تكون الامامة امتدادا من اصول الدين وليست فرعا من فروعه وبالتالي تتحقق العقيدة في نظام سياسي ، ويتحول الدين الى سياسة ، والتصور الى نظام ، والعقيدة الى شريعة ، والايمان الى عمل ، والنقل الى عقل . والاختيار الاول اختيار السلطة القائمة التي تشعر باللاشريعة والتي تود ابعاد الناس عن السياسة فيصبح الجمهور غير مسيس وبالتالي تصعب الثورة في حين أن الاختيار الثاني هو اختيار المعارضة التي تشعر بالشرعية في مواجهة نظام لا شرعى والتي تود اشراك الناس في العمل السياسي وتجنيد الجماهير للقضاء على نظام القهر والغلبة . الاختيار الاول يؤدي الى استكانة الجماهير وابعادها على العمل السياسي فلا تنتهز صرخات المصلحين ، والاختيار الثاني يؤدي الى تخريب الجماهير ونزولها الى ساحة العمل السياسي ، ملايين هادرة لاسقاط نظم العمالة والقوى . ولا تنفع جيوش السلطان ولا أجهزة العملاء .

وان معظم الحجج التي تقدم لاعتبار الامامة فرعا القصد منها ان كلها ايهام الناس بانها امر صعب لا يمكن أن يعرف ، كله تعصب وهوى . عليه خلاف ، لا يهم في الدين كما تهم الاركان الخمسة ! وهل الخلاف الذي يمنع من كونها أصلا من اصول الدين ؟ واى شيء لم يحدث عليه خلاف حتى التوحيد والمعدل والوعد والوعيد والنبوة والاسماء والاحكام وهي اصول الدين قد وقع فيها الخلاف ولم يمنعها ذلك من أن تكون اصولا للدين ؟ وهل الخلاف عليها يقتل من شأنها ولا يجعلها أصلا والخلاف في الرواية وارد في كل العقائد ؟ لذلك وضعت شروط التواتر التي يمكن بواسطتها تأسيس علم بقينى بالاضافة الى شواهد الحس وبراهين العقل وحقائق الوجدان على ما هو معروف في نظرية العلم في المقدمات الاولى . ونظرية العلم منذ البداية تفرق بين العلم ومضادات العلم من شك وجول وظن وتردد وتعصب وهوى . وكيف لا تكون معلومة بالدين ضرورة والقرآن كله حديث حول الامام والطاعة والامر بالمعروف والنهي عن

المنكر وكثير من الموضوعات السياسية ؟ وكيف تكون الإمامة غير معلومة في الدين وهي الموضوع الاول الذي اختلفت عليه الامة وكان سبب نشأة علم أصول الدين ؟ ولماذا تكون أقل من الاركان الخمسة ؟ وما قبية الشهادتين في العبادات دون امامة أو جهاد في المعاملات ؟ ان استبعاد الإمامة مثل استبعاد الجهاد كاحد أركان الدين انما كان محاولة مقصورة لعدم تسييس الدين واعتبار السياسة حكرا على السلطة وابعاد الجماهير عنها حتى يستأثر بها الحكام . ولماذا لا يكثر منكرها كما يكثر منكر السمعيات وهي موضوعات نظرية خالصة لا تعم بها البلوى ؟ وأيهما أولى بالكثر : من ينكر الملكين أو عذاب القبر أو الصراط أو من يقهر المسلمين ويستذلهم ويتسلط عليهم ويستغلهم ويصالح الاعداء ؟ وبطبيعة الحال يشوب الموضوع حماس وانفعال . فالسياسة ليست مقطعا علنا نظريا فحسب بل هي ممارسة عملية ، وتحزب ومواقف وتعارض مصالح وتصادم قوى . فمن الطبيعي أن يسود الهوى في الممارسة وأن يتدخل في صياغة النظرية . ومع ذلك فان نظرية العلم قادرة على الفصل بين العلم والهوى ، بين اليقين والظن (٨) .

(٨) الاختيار الاول هو موقف أهل السنة . الكلام في هذا الباب ليس من أصول الاعتقاد ، والخطر على من يزل فيه يربى على الخطر على من يجهل أصله ، ويعتوره نوعان محظوران عند ذوى الحجاج : (١) ميل كل فئة الى التعصب وتعدى الحق (ب) من المجتهدين المحتملات التي لا مجال فيها للتطعيمات ، الارشاد ص ٤١ ، أعلم ان الإمامة ليست من أصول الاعتقاد بحيث يقضى النظر فيها الى قطع ويقتن بالتعيين ولكن الخطأ على من يخطئ فيها يزيد على الخطر على من يجهل أصلها ، والتعصب الصادر عن الاهواء المضلة مانع من الانصاف فيها ، النهاية ص ٤٧٨ ، الكلام في الإمامة ليس من أصول الديانات ولا من الامور الابتدائية بحيث لا يسع المكلف الاعراض عنها والجهل بها . لعمري أن المعرض عنها لارجى حالا من الوغل فيها فانها لا تنفك من التعصب والاهواء واثارة الفتن والشحناء والرجم بالغيب في حق الائمة والسلف بالازراء ، وهذا مع كون الخائض فيها سالكا سبيل التحقيق فكيف اذا كان خارجا عن سواء الطريق ؟ الغاية ص ٣٦٣ ، ليس نصب الامام ركنا يعمد في قواعد الدين المجموع عليها ، المعلومة بالتواتر ، بحيث يكفر

الإمامة اذن أصل من أصول الدين وأحد أركانه الرئيسية فالإنسان حيوان سياسى بقدر ما هو حيوان عاقل . ولكن هل يعنى ذلك أنه لا تفويض للعلامة فيها أو تركها للناس أو عدم قيامها على المصلحة وانما تكون غيبية دينية الهية تفويضية ؟ يبدو أن اعتبار الإمامة مجرد مصلحة فئة وليست مصلحة عامة ولد رد فعل مضاد يجعلها خارج المصلحة كلية . ولدت الذاتية النسبية أسطورة غيبية مع أن المصلحة العامة أساس موضوعى تقدم عليه الإمامة . ومن ثم ينقلب الموقفان الى هوى وهوى مضاد ، الى ذاتية وذاتية مضادة ، ويغيب الأساس المصلحى العام وهو الأساس الوحيد للسياسة (٩) .

ومع ذلك تظهر الإمامة كأنها أصل خاص داخل الشق العقائدى للفرق المختلفة سواء دون نظام ، مجرد أصل ، أو كإصل فى نظام مرتب ، الأصل الرابع أو الخامس أو السادس أو الثانى عشر . وهنا يكون الأصل والموضوع والركن والعقيدة بمعنى واحد (١٠) . قد تدخل المسألة كإحدى مسائل السمع والعقل كأصل رابع يتم طبقا لها تصنيف الفرق مع الصفات والتوحيد ، والقدس والعدل ، والوعد والوعيد ،

منكرها كالشهادتين والزكاة والصوم رمضان والحج لانه ليس معلوما من الدين بالضرورة فلا يكفر منكره ، البيجورى د ٢ ص ١٠١ ، عن عبد السلام ص ١٥٤ ، وقد قيل شعرا :

فليس ركننا يعتقد فى الدين فلا تزغ عن امره المسبين
الجوهرة د ٢ ص ١٠١ .

(٩) عند الشيعة ليست الإمامة قضية مصلحة تناط باختيار العامة وينتصب الإمام بنصيبهم بل هى قضية اصولية ، ركن الدين لا يجوز اغفاله وأهماله وتفويضه الى العامة وأرساله ، الملل د ٢ ص ٦٨ — ٦٩ .

(١٠) فى بيان الأصول التى تجتمع عليها أهل السنة : اتفقت أهل السنة والجماعة على أصول من أركان الدين ، كل ركن فيها يجب على كل عاقل بالغ معرفة حقيقته ، ولكن ركن منها شعب ومن شعبها مسائل اتفق أهل السنة فيها على قول واحد وضلوا من خالفهم فيها . والركن الثانى عشر الخلافة والإمامة وشروط الزعامة ، الفرق ص ٣٢٣ .

رهبو السمع والعقل ، أى أنها مسألة تتراوح بين النقل والعقل وليست نقلا خالصا عاريا عن العقل (١١) . وقد تدخل الإمامة تحت الأصل الخامس ، « الامر بالمعروف والنهي عن المنكر » (١٢) . وقد تدخل كاحدى موضوعات ستة يدور حولها علم التوحيد ، التوحيد والقدر والايمان والوعيد والإمامة والمفاضلة للطوائف (١٣) . ويظهر معها الجانب التاريخي في تفضيل الأئمة ومقارنتها مما يدل على أنها مسألة سياسية تاريخية أى النبوة في التاريخ . ومع ذلك فقد تظهر مسألة الإمامة في موضوع النبوات وبوجه خاص في آخر مرحلة من مراحل النبوة مما يدل على أنها ملحق للسمعيات لا تتركز على أساس عقلى وأنها مرتبطة بخلافة النبي ، فالإمام خليفة ، وأنها استمرار للنبوة في التاريخ على الأرض ، وليس في السماء كما هو في المعاد (١٤) . وقد تظهر الإمامة كاحدى موضوعات السمعية مع النبوات والمعاد والأسماء والأحكام (١٥) . وفي هذه الحالة لا تكون ركنا خاصا أو عقيدة خاصة . وقد تغيب المسألة عن بعض الرسائل المتقدمة لأنها فرعية وليست أصلية وبالتالي يتعزى العلم عنها كلية (١٦) . كما أنها تغيب في بعض المعانيد المتأخرة أمام شمول

(١١) القاعدة الرابعة ، السمع والعقل ، والرسالة والإمامة ، وهى تشتغل على مسائل التحسين أو التقبيح والصلاح والأصلح واللفظ والعصمة في النبوة وشرائط الإمامة نصا عند جماعة وإجماعا عند جماعة ، وكيفية انتقالها على مذهب من قال بالنص ، وكيفية إثباتها على مذهب من قال بالإجماع ، والخلاف فيها بينها وبين الشيعة والخوارج والمعتزلة والكرامية والاشعرية ، الملل د ١ ص ١٢ .

(١٢) الشرح ص ٧٤٩ — ٧٧٠ .

(١٣) ما اختلف عليه المسلمون هو التوحيد ، القدر ، والايمان ، والوعيد ، والإمامة ، والمفاضلة ، ثم أشياء يسميها المتكلمون الطوائف ، الفصل د ٢ ص ١١٠ .

(١٤) نهاية الاقدام ص ٤٧٨ — ٤٩٧ ، الطوالع ص ٢٢٨ ب — ٢٣٩ .

(١٥) المحصل ص ١٧٩ — ١٨٢ .

(١٦) الشامل ، الأساس ، التحقيق .

التوحيد بعد أن مرغ التوحيد من أى مضمون سياسى إلا من الثناء علم :
الخلفاء الاوائل (١٧) . وفى بعض الحركات الاصلاحية الحديثة قد تتلج
وظيفة الوصى السياسية مسألة الامامة وتختفى الامامة امام النبوة كتحقق
للوصى فى التاريخ (١٨) .

والامامة هى المشكلة الغالبة عند « الرافضة » و « الخوارج » ،
وهما الفرقتان اللتان خرجتا من واقعة واحدة وهى الخلاف على الامام .
عبدته الاولى وكفرته الثانية ، طرما نقيض خرجا من واقعة واحدة (١٩) .
لكل منها تصور مختلف . الاولى تخصصها فى قريش والثانية تعميمها خارج
قريش . الاولى تجعلها بالنص والتعيين بينما الثانية تجعلها بالاختيار
والبيعة . الاولى تقول بالتقية والثانية تقول بالقيادة الظاهرة . الاولى
تقول بالطاعة والثانية تشرع للمراجعة عليه . الاولى تطالب باستقاط
الشرائع والثانية تعمل على تطبيق الشرائع . ولما كانت الفرقتان مختلفتين
فى التوحيد والمعدل اذ تقول الاولى بالتاليه والثانية بالتنزيه فانه يبرز
سؤال : هل هناك صلة بين الموقف فى التوحيد والموقف فى الامامة ؟ هل
يؤدى التاليه او التجسيم الى القول بالامامة بالنص والتعيين وبالوهمية
الائمه وبالخلود وبالرجعة وبالعصمة وبالتقية كما يؤدى القول بالتنزيه
الى البيعة والاختيار ؟ ان اكثر الفرق التزاما بالعالم كالخوارج اقلها
ايغالا فى التوحيد تنزيها . فلا تجد عندهم اقوال فى الله فى ذاته وصفاته
بقدر ما نجد فى الايمان والعمل والحرب والسلام والفقه والتشريع
والسياسة . فالتوحيد عملى صرف . فى حين ان الرافضة اكثر ايغالا
فى التوحيد تاليها وتجسيما وتشبيها كما ان لديهم اقوالا فى الايمان

(١٧) العقائد المتأخرة مثل : السنوسية ، الدر ، الرسالة ، الكتاب ،
العقيدة ، الخريدة ، الجامع ، الحصون ص ١٢٨ .

(١٨) الرسالة ص ٨٣ — ٢٠٦ .

(١٩) وهذا معنى قول الرسول : « يهلك فيك اثنان محب غسال
ومبغض غال » ، الملل ص ١ ص ٣٤ — ٣٥ ، وقد وافق المرجئة فى بعض
المسائل التى تتعلق بالامامة ، الملل ص ٢ ص ٢٣ .

والعمل والامامة والسياسة وموضوعات الفقه والتشريع . فالتوحيد
نظري وعملي .

٢ — اسمها وتعريفها واقسامها .

يختلف اسمها بين الامامة او الخلافة او الزعامة . وهى فى الحقيقة
اسماء واحدة تضع مسألة السلطة او الزعامة فى الامة دون المؤسسات
او الجمهور . وهى بهذا المعنى ادخل فى النظم الاسلابة والشرعية الاسلامية
فى الاحكام السلطانية فى علم الفقه (٢٠) . الامامة اذن هى قضية السلطة
فى المجتمع الدينى والمدنى وتسيير امور الدين والدنيا . وفى هذه الحالة
لا يكون هناك فرق بين النبوة والامامة . فالنبوة امامة ، والامامة نبوة ،
وكأن النبى يقوم بوظيفة الامام كما أن الامام يقوم بوظيفة النبوة
باستثناء الوحي وايصاله من الله الى الناس . وقد ظهر ذلك فى علوم
الحكمة أكثر من ظهوره فى علم أصول الدين ولكن من حيث الجانب المعرفى
دون الجانب العلمى التشريعى (٢١) .

اما تعريفها بأنها خلافة الرسول فى اقامة الدين اتباعا ومن ثم
يخرج من التعريف العامل والمجتهد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

(٢٠) الركن الثانى عشر ، الخلافة والامامة وشروط الزعامة ،
الاصول .

(٢١) تعريفها . قال قوم الامامة رئاسة عامة فى امور الدين
والدنيا وتقصد بالنبوة . والاولى أن يقال هى خلافة الرسول فى
اقامة الدين بحيث يفرض اتباعه على كافة الامة . وبهذا القيد يخرج
من ينصبه الامام ناحية والمجتهد ويخرج الامر بالمعروف والنهي عن
المنكر ، المواظف ص ٣٩٥ ، حقيقة الامام فى أصل اللغة المقدم عن
استحقاق أم لا . وفى الشرع اسم لمن له الولاية على الامة والتصرف
فى امورهم على وجه لا يكون فوق يده يد احترازا عن القاضى والمتولى
فهما يتصرفان فى امور الامة ولكن يد الامام فوق أيديهم ، الشرح ص ٨٥٠ ،
قال قوم اسم الامامة قد يقع على الفقيه والعالم وعلى متولى الصلاة
وأهل مسجد ما . نعم بالاضافة لا بالاطلاق مثل المتولى لامور المسلمين .
وكذلك اسم الامارة لبعض المؤمنين مثل الجيش وكذلك الخلافة ،
الاصول ص ١٠٩ .

أى ثواب الامام والعلماء ووسائل الرقابة الشعبية فانها تشير الى
الموضع نفسه وهو أن الامامة تركيز للمشكلة السياسية على قضية
الحكم أو السلطة دون المؤسسات التنفيذية (العمال) أو القضائية
(القضاة والمجتهدون) أو الشعبية (الأمور بالمعروف والناهون عن
المنكر) (٢٢) . كما أن الامامة تكون عن استحقاق أم عن غير استحقاق
أى انها قد تكون بالغلبة والقهر وبالتالى لاتدخل البيعة كطريقة لثبوتها
كجزء من تعريفها . كما لا تدخل طريقة عزل الامام أو الخروج عليه
كجزء من تعريفها الا فيما ندر (٢٣) . تدور معظم المشكلة حول الامام
أى السلطة الشخصية ، ولايته وصفاته ، ووجوبه وطريقة ثبوته دون
التعرض لباقي جوانب المشكلة السياسية أى المؤسسات الدستورية
ووسائل الرقابة الشعبية . ولكن المقارنة تعقد باستمرار بين الامامة
العظمى وهى الخلافة والامامة الصغرى وهى امامة الصلاة من أجل اغناء
الطابع الدينى على السياسة طلبا للطاعة (٢٤) . فى حين أن المعنى هو
أن الذى يؤم الصلاة يقود امة (٢٥) .

لذلك كانت أقسام الامامة كلها تدور حول الامام المنصوص عليه
تعيينا مثل الخلود والرجعة والتقية أو الامام الذى عقد البيعة عليه
اختيارا . ولكل نموذج تحقق فى التاريخ وتعين فيه حتى يتحول الموضوع

(٢٢) انظر الجزء الثانى « من النقل الى الابداع » . محاولة لاعادة بناء
علوم الحكمة .

(٢٣) الامامة العظمى (الخلافة) تعريفها ، حكم نصب الامام ، شروط
الامام ، ما يستحق به العزل ، البيجورى ح ٢ ص ١٠٠ .

(٢٤) رشيد رضا ، الخلافة أو الامامة العظمى ، ولم نشأ استعماله
لانه ليس مؤلفا فى علم أصول الدين بل فى الفقه ، ومكانه فى علم الفروع
لا فى علم الاصول ، فى الشريعة وليس فى العقيدة ، فالموضوع تماس
بين العلمين .

(٢٥) ويقول اقبال :

يا اماما لركعه كيف تدري . فى السورى ما امامة الاقوام

النظري الى تحقيقات تاريخية صرفة عن تاريخ الائمة والخلفاء الراشدين .
فالتاريخ ذيل للامامة او تذييل لها . وقد يبدو أحيانا الجانب النظري اهم
من الجانب العملي ، حيث يتم البحث في طريقة ثبوت الامامة اى كيفية
تنسبب الامام بعد ان يتم البحث في وجوبها وعلى من تجب وكيف تجب
اكثر من البحث من شروطه ووظائفه . ومع ذلك يصعب تجريد البحث
النظري من المواقف العملية والنماذج التاريخية ، والدخول في
صراع الفرق وآرائها ومذاهبها حتى لتضيع الموضوعات من خلال
عقائد الفرق . بل وتتغلب أحيانا الدعوات لفرقة بعينها على العرض
الموضوعي للامامة وكان البحث السياسى لا يفرق بين العرض النظري
والالتزام العملى (٢٦) .

ثانيا : وجوب الامامة .

هل الامامة واجبة اى ضرورية لا يرسل الله وحبا الا ذكرها ولا
تقوم حياة الناس الا بها ام أنها غير ضرورية يصلح حال الناس دونها ؟

(٢٦) جملة الكلام لا تخرج عن ثلاثة اقسام : (ا) الذى يقوم به الامام
ويتصرف فيه (ب) صفات الامام (ج) طريقة وجوبه وثبوته ، المغنى ج ٢٠ ،
الامامة ص ١١ ، كونه صاحب معجزة ومعصوم وله صفة النبى او
الالوهية عند الغلاة ، الامامة ص ١١ - ١٥ ، تشمل على طريقتين :
(١) وجوب الامامة وشرائطها وبيان ما يتعلق بها (ب) معتقد أهل السنة
في امامة الخلفاء الراشدين والائمة المجتهدين الذين قضوا بالحق ، وبه
كانوا يعدلون ، الامامة ص ٣٦٣ ، الامامة على ثلاثة اقوال : (١) الملاحدة
يقبلون اماما جاهلا (ب) اكثر الرافضة ، الامام محمد بن الحسن العسكري
وهو غائب (ج) أصل السنة والسواد الاعظم ، الامام الحق في زماننا
أبو العباس أحمد بن الحسن العباسى . وإذا كان من الاقرار بفساد
القولين الاولين وبطلانها وجب الاقرار بصحة أمير المؤمنين أحمد بن الحسن
العباسى ووجوب امثال أمره والانتفاء عن مناهيه ، المسائل ص
٣٨٥ - ٣٨٦ ، شرائط الامامة نصا عند جماعة واجماعا عند جماعة ،
وكيفية انتقالها على مذهب من قال بالنص ، وكيفية اثباتها على مذهب
من قال بالاجماع والخلاف فيها بين الشيعة والخوارج والمعتزلة
والكرامية والاشعرية ، الملل ج ١ ص ١٢ .

وهو موضوع نظرى صرف كما هو الحال فى النبوة ، اثبات وجوبها أو استحالتها أو امكانها (٢٧) . وهناك احتمالات عدة : الا تكون الامامة واجبة أصلا اما لعدم حاجة الناس اليها والاستغناء بفطرتهم منها أو لأنها تثير الفتنة والشقاق أو لأنه يصعب تحقيق شروطها . وقد تكون واجبة على الله قبل وجوبها على العباد لأنه لطيف بهم يرعى الصلاح ويبغى الاصلاح . وقد تكون واجبة على العباد اما سمعا أو عقلا . وهو سؤال عام فى الفلسفة السياسية عن ضرورة السلطة فى المجتمع (٢٨) .

١ — هل الامامة غير واجبة أصلا ؟

قد تكون الامامة غير واجبة أصلا لا على الله ولا على العباد ، لا سمعا ولا عقلا ، لا نظرا ولا عملا . وقد يصاغ السؤال بطريقة أخرى فيكون : هل يجوز أن تخلو الأرض من امام ؟ فإذا كان السؤال الاول يتوجه نحو النظر والمبدأ فإن السؤال الثانى يتوجه نحو الواقع والملاحظة واستقراء التاريخ . فإذا تطابق الرأىان أصبح الامامة غير واجبة أصلا بحجة العقل وحجة الواقع .

ويرفض الوجوب النظرى بعلمتين متضادتين . الاولى أن الناس وقت السلم أختيار وليسوا فى حاجة الى امام والثانية أن الناس فى وقت الفتنة يمتنع عليهم وجود الامام . وهما حجتان متعارضتان متقابلتان لنفى وجوب الامامة واثبات استحالتها ، حجة مثال وحجة واقع ، الاولى ترسم صورة مثالية للعالم ومن ثم فلا حاجة الى امام الثانية ترسم صورة سوداوية للعالم وبالتالي فترك الامامة افضل . تبين الحجة الاولى أن الناس لو كفوا عن التظالم لاستغنوا عن الامام . فالناس أختيار بالطبع ،

(٢٧) أنظر الفصل التاسع ، تطور الوحي (النبوة) ، ثانيا ، وجوبها واستحالتها وامكانها .

(٢٨) التفتازانى ص ١٤٢ ، الخيالى ص ١٤٢ — ١٤٣ ، الاسفراينى ص ١٤٢ — ١٤٣ ، الوسيلة ص ٩٨ ، المطيعى ص ٩٩ ، البيجسورى ص ٢ ص ١٠٠ ، عبد السلام ص ١٥٤ ، المسائل ص ٣٨٣ — ٣٨٤ .

يكفى اتباع الفطره وانعقد الاجتماعى الطبيعى دون ما حاجة الى سلطة تاخذ بزمامهم وتوجههم نحو الخير . الانسان سيد نفسه ، والجماعة ترمى مصالحها ، والسلطة شر ومفسدة لا حاجة للناس بها (٢٩) . والحقيقة انه لا يمكن رد هذه الحجة بالحجة العكسية وهو تصور الناس اشرارا يكلل بعضهم بعضا ، وبالتالي لا بد من امام يحفظ اموال اليتامى وتوجيه السرايا والذب عن البيضة وتنفيذ الحدود وكان مصالح الناس تظل معطلة دون امام ، وكان الناس بطباعهم ليست لهم اخلاق اجتماعية يحفظون بها الحقوق ويدافعون بها عن النفس ، وبالتالي انكار الحق الطبيعى ، مثل حق الآخر ، وحقوق الدفاع عن النفس (٣٠) . وتبين الحجة الثانية ان الامة اذا اجتمعت كلمتها على الحق احتاجت حينئذ الى الامام . اما اذا عصت ولمجرت وقتلت الامام لم يجب على اهل الحق منهم اقامة امام . فالشعب الغاضب الراض هنا اقوى من الامام ، والامام اضعف منه ، والسلطة لا تقوى على تثبيت نفسها . ولما كانت السلطة تعبيرا عن الشعب ، والشعب راض لها فان اية محاولة لتثبيت سلطة شعب راض لها ستكون بالضرورة سلطة تاهرة لا تعبر عنه (٣١) . ويمكن الرد على هذه الحجة بأن الناس احوج

(٢٩) منهم من قالوا تارة هو حال الفتنة يزيدها وتارة حال الامن لا حاجة اليه ، المواقف ص ٣٩٧ ، الاولى حجة ابي بكر الاصم ، والثانية حجة هشام الفوطى . فعند الاصم أن الناس لو كفوا عن التظالم لاستغنوا عن الامام ، المواقف ص ٣٩٥ — ٣٩٨ ، المغنى ، الامامة ص ١٦ ، مقالات ج ٢ ص ١٣٣ ، لو انصف الناس بعضهم بعضا وزال التظالم وما يوجب اقامة الحد لاستغنى الناس عن الامام ، المغنى ، الامامة ، ص ٤٨ .

(٣٠) هذا هو رد اهل السنة على الاصم . اما قولهم بأن الامة اذا تناصفت استغنت عن الامام فانه لا بد لهم من قائم يحفظ اموال اليتامى والمجانين وتوجيه السرايا الى حرب الاعداء والذب عن البيضة ونحوها من الاحكام التى يتولاها الامام أو منصوب من قبله ، المواقف ص ٣٩٥ — ٣٩٨ ، المحصل ص ١٧٦ .

(٣١) هذه حجة هشام الفوطى . اذا اجتمعت الامة كلمتها على

الى الامام في عصر الفتنة منهم في حال الاطمئنان واستتباب الابن . وقت يكون تنصيب الامام وقت الفتنة ادعى الى القضاء عليها . ولكن يظل وكأنه امير يطيعه الناس خوفا منه . ولكن الرد الاكثر اقناعا هو ان هذا الراى انما هو تبرير لواقع سياسى معين من اجل غاية سياسية معينة وهو رفض امامة الامام الشرعى الذى بويع في عصر الفتنة (٣٢) . وقد تنكر الامامة اصلا بلا علة سواء في حال السلامة او في حال الفتنة (٣٣) . اما القول بجواز ان تخلو الارض من امام حتى يعقد لواحد وبالتالي فهو غير واجبة ، وهى الصيغة الثانية من السؤال التى تعتمد على حجة الواقع فانه يمكن الرد عليها بحجة من نوعها وهى ان الزمان لا يخلو من امام ليس بمعنى انه لا بد من امام ضرورة يتصرف فى امور الناس بل بمعنى انه لا يجوز خلو الزمان ممن يصلح للامامة لانها قضية مصلحة (٣٤) .

الحق احتاجت حينئذ الى الامام . واما اذا عصمت وفجرت وقتلت الامام لم يجب، حينئذ على اهل الحق منهم اقامة امام ، المواقف ص ٣٩٥ — ٣٩٨ ، ان الامة اذا اجتمعت كلمتها وتركت الظلم والفساد احتاجت الى امام يسوسها ، واذا عصمت وفجرت وقتلت امامها لم تعقد الامامة لاحد في تلك الحال ، الفرق ص ١٦٣ — ١٦٤ ، يجب نصبه وقت السلامة اما في الحرب فلا لانه ربما صار نصبه سببا لزيادة الشر .

(٣٢) واما قول الفوطى بسقوط الامامة عند الفتنة فضميره ابطال امامة على لانها عقدت له في حال قتل عثمان ووقوع الفتنة فيه . وعلى هو الامام حقا على رغم الفوطى واتباعه ، الاصول ص ٢٧١ — ٢٧٢ ، وانما اراد الطعن في امامة على لانها عقدت له في حال الفتنة وبعد قتل امام قبله ، الفرق ص ١٦٣ — ١٦٤ .

(٣٣) ومنهم من قال لا يجب فى شيء من الاوقات دون تعليل بمصلحة .

(٣٤) يجوز ان تخلو الارض من امام حتى يعقد لواحد وبالتالي هو غير واجبة ، مقالات ح ٢ ص ١٣٤ ، مذهبنا ان الزمان لا يخلو من امام ليس بمعنى انه لا بد من امام يتصرف فالمعلوم انه ليس بل المراد انه لا يجوز خلو الزمان ممن يصلح للامامة أى انها قضية مصلحة ، الشرح ص ٧٥٨ .

وقد تعاد الحجتان المتضادتان نفساهما بطريقة أخرى . الاولى
أن الناس لا يحتاجون لإمام لأنهم يعلمون كتاب الله فيما بينهم . يكفهم ،
أن يتناصحوا فيما بينهم . فإن رأوا إقامة إمام بينهم فعلوا ولكن إقامته
ليست ضرورية أصلا . يكفى أن يتعاطى الناس بالحق ويتواصوا به
دون أن تكون الإمامة واجبة شرعا تستحق الأمة اللوم والعقاب في
حال الامتناع عن القيام بها . وكل انسان مثل غيره في التقوى والصلاح
فكيف ينصب انسان آخر إماما عليه وهو مثله ومساو له ؟ في طباع الانسان
وأديانه وشرائعه ما يغنى عن الإمام . وطالما انتظمت حياة البدو والعربان
في البوادي بلا سلطان (٣٥) . والحقيقة أن السلطة تنشأ في المجتمع طالما

(٣٥) هذا هو موقف فرقة النجيدات الخوارج اذ لا حاجة لإمام اذ يعلمون
كتاب الله فيما بينهم ، مقالات د ١ ص ١٨٩ — ١٩٠ ، لا يلزم الناس
فرض الإمامة وانما عليهم أن يتعاطوا الحق بينهم ، الفصل ص ٤
١٠٦ — ١٠٧ ، لا حاجة للناس الى إمام عليهم أن يتناصحوا فيما بينهم
فإن رأوا أن ذلك لا يتم الا بإمام يحملهم عليه فاقاموه صار ، الملل د ٢
ص ٣٧ ، ليس على الناس اتخاذ إمام بل تعاطى الحق ، الفصل
د ٥ ص ٣١ ، الإمامة غير واجبة في الشرع وجوبا لو امتنعت الأمة عن
ذلك استحقوا اللوم والعقاب بل هي مبنية على معاملات الناس .
فإن تعاونوا وتعادلوا وتناصروا على البر والتقوى ، واشتغل كل واحد
من المكلفين بواجبه وتكليفه استغنوا عن الإمام ومتابعته . فإن كل واحد
من المجتهدين مثل صاحبه في الدين والاسلام والله والاجتهاد . والناس
كاسنان المشط . والناس كابل سائمة لا تخيفها راحلة . فإين يلزم
وجوب الطاعة لمن هو مثله ؟ النهاية ص ٨١ — ٨٢ ، لا حاجة لإمام ،
ريجوز لهم نصبه ، المواقف ص ٢٤ ، لو تناصف الناس وعدلوا
استغنوا عن الإمام ، النهاية ص ٩٠ ، لو توفر الناس على مصالحهم
مما يحق عليهم طباعهم وأديانهم فلا حاجة الى حكم السلطان ، المواقف
ص ٣٩٦ — ٣٩٧ ، وهو أيضا موقف المحكمة الخوارج اذ لم توجب
نصب الإمام ، المواقف ص ٢٤ ، ولم تقل بإمرة ، الملل د ٢ ص ٢٩ ،
وقد جوزت المحكمة الاولى الا يكون في العالم إمام أصلا وإن احتيج
اليه ، الملل د ٢ ص ٢٦ ، وقد رد أهل السنة على ذلك بأن ذلك ان كان
ممكنا عقلا فممتنع عادة لما يرى من ثورات الفتن والاختلافات عند موت
الولاة ، والعربان والبوادي لا يبقى بعضهم على بعض ، ولا تحافظ
على سنة ولا غرض ، وليس تشوقهم الى العمل بموجب دينهم غالبا .
لذلك قيل : « يزغ السلطان أكثر مما يزغ القرآن » . وقيل : « السيف

ان هناك اكثر من اثنين « لو كنتم ثلاثة فامروا عليكم واحدا » . ولا يكفى التناصف اذ ينشأ النزاع ويبرز الخلاف وهو طبيعى . ينشأ النزاع من الارادات فتظهر الحاجة الى التنسيق والتوفيق بين المصالح المتعارضة مثل الاسرة والمجتمع والسياسة الدولية . هى حالة افتراضية صرفة تبدأ بالشرط المستحيل « لو » تناصفوا وهو ما لا يحدث نظرا لان الانسان مجموعة من الاهواء والمصالح يعيش فى طبقات اجتماعية متباينة . حتى الصحابة والتابعين بالرغم من اخلاصهم وتقواهم نشب بينهم خلاف ولم يمنعمهم تناصيحهم وتناصفهم من الوقوع فى الفتنة وارقة الدماء . وان وجود مساواة بين الناس فى الفضل والحكمة لا يمنع من الامارة . ثم الامارة لا تعنى الرفعة والسمو للبعض والطاعة والمذلة من البعض الآخر بل تعنى مجرد التوحيد بين المصالح التى قد تتعارض . والمحكوم حاكم بالرقابة . وهناك شرع مستقل عن كليهما وهو الحاكم الفعلى . كما لا يعنى الوجوب الشرعى استحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك بل الوجوب المصلحى العملى حيث لا تستقيم الحياة بدونه . وان وجود العربان واهل البوادرى بلا سلطان يعنى أن حياتهم بدائية وأن مظاهر انتاجهم بسيطة وليست الحياة المدنية المركبة حيث الصناعة والتجارة وأنماط الانتاج المتشابهة التى تستدعى سلطة وتنظيما وادارة وامارة . ليس الرد على هذه الحجة هو ضرورة وجود امام مهمته تخويف الناس والتشديد عليهم ، ولو باستعمال السيف فذلك هو الامام القاهر ، ودرا شر بشر أعظم ولكن بضرورة نشأة السلطة

والسنان يفعلان ما لا يفعل البرهان » ، المواقف ص ٣٩٦ — ٣٩٧ ، ويرد اهل السنة على النجدات بأن هذا جائز فى العقل جواز سداد الناظرين فى نظرهم قبل ورود الشرع ولكن العادة الجارية والسنة المضطردة أن الناس بانفسهم لا يستقرون على مناهج العدل والشرع الا بحامل يحملهم على ذلك بالتخويف والتشديد على الظالم ، النهاية ص ٤٩٠ .

نشأة دليعية تحقيقا لمصالح الجماعة عن طيب خاطر بناء على عقد اجتماعى شفاهى أو مكتوب . فهذا العقد تعبير عن الحرية الطبيعية وليس سلبا لها بالقهر . لا يكون اثبات الامامة بالتخويف وحمل الناس حبلأ عليها فذلك هم العبيد . وقد يكون الراد على عمر وهو يخطب أكثر سلطة من عمر نفسه كحاكم وكامام من فوق المنبر .

والحجة الثانية أنه حتى فى حالة الحاجة الى امام فانه يصعب تنصيبه لان ذلك يثير الفتنة نظرا لاختلاف الاهواء ، كل قوم يريدون الامام منهم فيقع التشاجر والتناحر والتجربة خير شاهد على ذلك . كما يتعذر الوصول الى آحاد الرعية لتنصيبه اماما عليها يسير كل ما يعنى لهم من شؤون حياتهم . كما أن للامامة شروطا قلما توجد فى كل عصر . فان أقاموا من لم يتصف بها فقد أخلوا بالواجب وان لم يقوموا أحدا فقد تخلوا عن الواجب ، وبالتالي يرتكبون الذنب مرتين (٣٦) . . والحقيقة أن تنصيب امام لا يثير بغضا ولا كراهية ولا تسابعا على الامامة . فاذا ما تسابق امام عليها فان ذلك يسقط شرط امامته لانه لا يمكن تولية هذا الامر من يطلبه ولا بد فيه من بيعة الآخرين له دون أن يطلبها هو لنفسه حياة واستحياء . ومن ينفى تحمل مسؤولية أمة ، يعذب على كل محتاج ومظلوم ؟ وان صعوبة شروط الامام لا تعنى عدم وجوده بالفعل بل تطبق الشروط على مستوى الممكن والواقع وليس على مستوى المستحيل

(٣٦) هذه أيضا حجة الخوارج فان نصب الامام يثير الفتنة لان الاهواء مختلفة فيدعى كل قوم امامة شخص وصلوحيه لها دون الآخر فيقع التشاجر والتناحر والتجربة شاهدة بذلك ، المواقف ص ٣٩٧ ، ذهب بعض القدرية والخوارج الى أن ذلك ليس واجبا لا عقلا ولا شرعا ، النهاية ص ٣٦٢ ، عند الخوارج لا تجب أصلا . ومنهم من فضل فقال يجب الا من دون الفتنة وقال آخرون بالعكس ، المواقف ص ٣٩٥ ، المطالع ص ٢٢٨ — ٢٢٩ ، ويقدم الخوارج حجتين أخريين : (أ) الانتفاع بالامام انهما يكون بالوصول اليه ، ولا يخفى تعذر وصول آحاد الرعية اليه فى كل ما يعنى لهم من الامور الدنيوية عادة (ب) للزعامة شروط قلما توجد فى كل عصر فان أقاموا فاقدها لم يأتوا بالواجب والا يقبوه فقد تركوا الواجب ، المواقف ص ٣٩٦ — ٣٩٧ .

والمثال . لا توجد استحالة في اختيار الامام نظرا لصعوبة تنفيذ الشروط اذ يجتاز الافضل فالأقل فضلا . هناك أولويات في الشروط الاعلم فالأروع فالأسن . ويمكن للأعدل وللأقوى (٣٧) . ويبدو أن هذا الموقف بحجتيه إنما هو رد فعل على تشاحن الناس على الإمامة مما أدى الى تركها ، وتضارب الأهواء والمصالح حولها الأمر الذي أدى الى تنابذها . وقد أدى ذلك الى تصور حالة طوباوية معاكسة حيث يعيش الناس في جو من الأمن والسلام دون مشاحنة أو تقاتل حيث لا حاجة بهم الى امام . وعادة ما يتم ذلك من احدى مرق المعارضة العلنية في الخارج التمر ترفض امام العصر ، زمانه ومكانه ، وتعيش في الفلاة حياة طوباوية بلا امام او امامة . فهم بهذا المعنى « خوارج » على الامام وعلى مجتمع الدنيا .

وقد يأتي انكار وجوب الإمامة أصلا من استحالة ثبوتها سوا . عن طريق النص أو عن طريق الاختيار وليس فقط لعدم الحاجة اليه . او عدم الانتفاع بها أو وقوع الضرر بسببها أو صعوبة تحقيق شروطها . فإذا كانت تثبت بالنص لماته لا نص على أحد . وان ثبتت بالاختيار من المجتهدين ، والاختيار اجماع لا خلاف عليه ، وهو ما لا يتصوره عقل أو واقع . لا يمكن تصوره عقلا لان الاختيار مبنى على الاجتهاد والاجتهاد على قدرات كل انسان في ادراك الوجوه العقلية والسمعية . ولما كانت الطباع مختلفة تختلف الاحكام ضرورة . وقد كانت الخلافة احق الاحكام بالاتفاق عليها . وأولى الازمان هو الزمن الاول ، وأولى الأشخاص بالصدق والاخلاص والصحابة ، وأخصهم بالامانة ونفى الخيانة المهاجرون والانصار ، واقربهم الى الرسول الشيخان ومع ذلك وقع الخلاف . فان لم يتصور اجماع الامة في أهم الامور وأولها بالاعتبار دل ذلك

(٣٧) يرد أهل السنة على هذه الحجج السابقة بأنه لا يهم الامام بشخصه بل باحكامه وسياسته ، وبأن ذلك ليس شرطا لترك الواجب الا لا واجب أصلا ، المواقف ص ٣٩٦ - ٣٩٧ ، ويمكن تقديم العلم . فان تساويا فالأسن . وبذلك تندفع الفتنة ، المواقف ص ٣٩٧ .

على أن الاجماع لن يتحقق قط وليس دليلا في الشرع (٣٨) . ويمكن الرد على ذلك بأن الخلاف في الاجماع جائز وأن ذلك لا يطمئن في حجة . فلا عسمة لاحد . يجوز الخطأ فيه والرجوع عنه والشواهد كثيرة . وقد يكون الطعن في الاجماع سببه سياسي خالص لان الامة لم تجتمع على الامام الشرعى بعد الامام المقتول . لقد تم ادراك كثير من واجبات الشرع بالاجماع . فالاجماع دليل شرعى قد يقع عن نص وقد يقع عن اجتهاد ويتطلب اجتماع شخصين او ثلاثة على رأى . وقد وقع ذلك في المصدر الاول . وله قرائن تدل عليه مثل النص او التواتر او القرينة اللفظية او الفعلية . وكل حد للاجماع السابق له ما يبرره مثل غياب البعض وانشغال البعض الآخر . وقد يقع الخطأ في الاجماع عن اجتهاد ثم يعاد تصحيحه باجماع الآخر . وفي هذه الحالة لا يكون الاجماع الاول خطأ والثانى صحيحا بل كلاهما صحيح طبقا لتغير الظروف ، والاحوال (٣٩) . وقد يقال ان الاختيار متناقض لوجهين : الاول ان صاحبه .

(٣٨) انحاز الانصار الى السقيفة . وقالوا منا أمير ومنكم أمير . واجتمعوا على سعد لولا أن تداركه غير أن بايع بنفسه حتى شايعه الناس وقال : الا ان بيعة أبى بكر كانت فلتة فوضى الله شرها . فمن عاد الى مثلها فاقطعوه . فأبى رجل بايع رجلا من غير مشورة المسلمين فأنهسا مضرة أن يقتلا ، يعنى أنى بايعت أبا بكر وما شاورت الجماعة ، ووقى الله شرها فلا تعودوا الى مثلها . ولم يكن وقتها اتفاق الجماعة . وفى الغد لما بايعوه انحاز بنو أمية وبنو هاشم حتى قال ابو سفيان لعلى : لم ندع هذا الامر حتى يكون فى شر قبيلة من قريش ! فأجابه على : فتننا وأنت كافر ، وتريد أن تفتننا وأنت مسلم . وقال العباس قولا مثل ذلك . وقد سمع النبى : أنت أبى وأبو بقية الامة ، الخلافة فى ولدك ما اختلف الليل والنهار . ولم يخرج على الى البيعة حتى قيل انه كانت بيعة فى السر وبيعة فى العلانية . وقد خرج جيش أسامة بن زيد وهو على جيشه أميراً بأمير النبى ، النهاية ص ٤٨٢ — ٤٨٣ .

(٣٩) لا تنعقد الامامة الا باجماع وقصد الطعن فى امامة على لان الامة لم تجتمع عليه لثبوت أهل الشام على خلافته الى أن مات . فانكر امامة على مع قوله بامامة معاوية لاجتماع الناس عليه بعد قتل على ، الفرق ص ١٦٣ — ١٦٤ ، ويرد أهل السنة على ذلك سائبات حجة

الاختيار ينصب الامام ويبايعه حتى يصير اماما ثم تجب عليه طاعته بسد ذلك اذا بايع الناس الامام فكيف بالذى نصب الامام يقوم بطاعته ؟ والثانى أنه يجوز أن يخالف أحد المجتهدين الامام فى المسائل الاجتهادية فكيف تجوز طاعة الامة والخلاف بينه وبين أحد الائمة موجود (٤٠) ؟ والحقيقة أن الطاعة ليست للامام بل للشريعة . وكما أن من نصب الامام من حقه طاعته فمن واجبه خلعه اذا ما تقاعس الامام عن تنفيذ الشرع او صالح الاعداء . ان الامامة وظيفة وليست منصبا ، الشخص غير مهم انما المهم هو اداء الوظيفة ، والقيم عليها هو جمهور الامة المثلة فى ائمة المجتهدين وعلمائهم وورثة الانبياء . وان ينصب الامام من الناس خير من أن يطلب الامامة لنفسه . وأن تنصيب واحد للامامة انما هو بداية البيعة . بعدها تتم البيعة من اهل الحل والعقد له . فالطاعة للناس بعقد البيعة وليس لواحد بفعل التنصيب . كما ان الخلاف فى المسائل الاجتهادية بين الائمة والمجتهدين والامام لا يمنع من الطاعة ، فالامر شورى بينهم . وان الاتفاق على موضوع الاختلاف بالاغلبية يوجب

على أربعة أوجه : (أ) الواجبات بالشرع وادراكه باجماع الامة ، والخلاف يدل على وجوبه (ب) الاجماع دليل شرعى ، قد يقع عن اجتهاد ، وقد يقع عن نص (ج) اتفاق شخصين على رأى أو ثلاثة أو أكثر وقد وقع فى الصدر الاول (د) للاجماع قرائن دالة عليه مثل النص أو التواتر أو قرينة قولية أو فعلية ، النهاية ص ٨٧ — ٨٨ ، ويمكن الرد على وقائع التاريخ كالآتى : امامة أبى بكر من الجبل . وكان مشغولا بدفن الرسول حزينا على فراقه . ويجيب الشيعة على ذلك بأنه كان لا يريد عرض الدنيا . فى حين أن موقف عمر مصلحى خالص . قتال الردة اجتهاد أبى بكر ، وقتال مانعى الزكاة وسبى ذرايعهم واغتنام أموالهم . ثم أدى اجتهاد عمر الى رد سباياهم ، النهاية ص ٨٩ — ٩٠ .

(٤٠) نصب امامة بالاختيار متناقض لوجهين : (أ) صاحب الاختيار موجب فى النصب على الامام حتى يصير اماما وتجب عليه طاعته اذا قام الامام فكيف يكون اماما باقامته ثم واجب الطاعة ؟ (ب) يجوز لو خالف كل واحد من المجتهدين الامام فى المسائل الاجتهادية فكيف تجوز الطاعة والخلاف موجود ؟ اذن الامامة غير واجبة بالشرع ، النهاية ص ٨٣ — ٨٤ .

المطاعة والنزول على رأى الجماعة . والخلاف النظرى شىء والخلاف
العملى شىء آخر . الاول جائز والثانى لا يؤثر فى وحدة العمل . وان تعدد
الاطر النظرية ممكن فى حين أن وحدة العمل والممارسة ضرورية . وتظل
مسؤولية أخذ القرار للامام اى للسلطة الشرعية ، وحق العلماء النصيحة
والشورى والامر بالمعروف والنهى عن المنكر . وقد قبل : اذا جبار
الامام وجبت منابذته وخلعه فان لم ينخلع قتل طوعا ، وان حدث شك
قبل التحكيم فى امامته فقد يقتل وبالتالى فالامامة فى كلتا الحالتين تؤدي
الى القتل (٤١) . والحقيقة أن حجة التاريخ والاحداث على الامامة فى
عصر كانت الدماء فيه تسيل ، والرقاب فيه تتطير ، ولم يعد أحد
يعرف الحق من الباطل . ومع ذلك فالخلع لا يؤدي بالضرورة الى
القتل . والتحكيم مصلحة يصعب رفضها . والاستثناء لا يكون قاعدة .
كما أن الحجة العملية لا تكون حجة نظرية ، والواقع لا يتحول الى فكر .
وكثيرا ما خلع الحكام ووقع التحكيم وحدثت المصالحة فى جو مشحون
بالانفعالات والصراع على السلطة . ومع ذلك تظل حجج نفي الامامة
أصلا قويا سواء من حيث النظر أو العمل . ولكن ما العمل ؟ وما
البديل ؟ هل يترك الناس بلا سلطة والسلطة تنشا طبيعيا فى
الجماعة ؟ هل البديل هو الخروج المستمر على الامام وتكوين جماعات
رفض منزلة على اطراف الامة أو تكوين جماعات سرية فى المركز ، لها
امام غائب يظهر فى نهاية الزمان ليملا الارض عدلا كما ملئت جورا ؟

٢ - الامامة واجبة .

الامامة اذن واجبة وضرورية لتنفيذ الاحكام واقامة الشرائع وتطبيقها.

(٤١) لو احتيج الى رئيس يحمى بيضة الاسلام وادى الاجتهاد
الى نصب أحدهم جاز ذلك بشرط أن يبقى فى معاملاته على المنصفة والعدل
حتى اذا جار فى قضية على واحد وجب خلعه ومنابذته . وهكذا فعل المسلمون
بعثمان وعلى . خلعوا عثمان بعد الاحداث . فلما لم ينخلع قتلوه . ولما
رضى على بالتحكيم شكوا فى امامته فخلعوه وقتلوه ! النهاية ص ٨٤ .

الحدود . فهذه لابد لها من سلطة عامة معترف بها من الجميع . وإذا كان دفع الضرر وجلب المصالح حقا طبيعيا وأصلا عقليا فإن الإمامة ما يندفع بها الضرر وما تجلب بها المصالح . ولكن لا يعنى ذلك أن الإمام رئيس قاهر يخاف الناس بطشه ويرجون ثوابه ، رئيس قاهر ضابط بل هو واحد من الأمة بايعته على تنفيذ الشرائع والاحكام تطيعه طالما التزم بعقده ، وتخرج عليه اذا أخل بالتزامات العقد بعد أن تنصحه وتأمره بالمعروف وتنهيه عن المنكر . وإن تصور علاقة الإمام بالأمة على أساس أنها علاقة قهر وبتطش ، أو خوف وطمع قد تكون قائمة على تصور آخر للعلاقة بين الله والإنسان على الاسس نفسها ، قهر وبتطش من طرف ، وخوف وطمع من طرف آخر (٤٢) .

(٤٢) أصحابنا من المتكلمين والفقهاء من الشيعة والخوارج وأكثر المعتزلة قالوا ضد الاصم والفوطى والنجدات بوجوب الإمام وأنهما فرض وواجب اتباع المنسوب له ، وأنه لابد للمسلمين من إمام ينفذ أحكامهم ، ويقيم حدودهم ، ويفرز جيوشهم ، ويزوج الإيامى ، ويقسم الفىء بينهم ، الموافق ص ٣٩٥ — ٣٩٨ ، ويقول الموجبون : أن أصل دفع المضرة واجب قطعاً كذلك المضرة المظنونة ، وذلك مثل أن يعرف الإنسان أن كل مسموم يجب اجتنابه ثم يظن أن هذا الطعام مسموم فإن العقل الصريح يقضى بوجوب اجتنابه ، الموافق ص ٣٩٠ — ٣٩٨ ، الإمام يتضمن دفع المضرة عن النفس فيكون واجبا . إذا كان للخلق رئيس قاهر يخالفون بطشه ، ويرجون ثوابه كان احترازهم عن الفاسد أتم مما إذا لم يكن لهم هذا الرئيس . وأما أن دفع الضرر عن النفس واجب بمبالجاء عند من يقول بالوجوب العقلى وبضرورة العقل عمن يقول به ، المحصل ص ١٧٦ ، نصب الإمام يقتضى دفع ضرر لا يندفع إلا به فيكون واجبا وبيانه : (أ) إذا حصل رئيس قاهر ضابط فإن حال البلد تكون أقرب إلى الصلاح (ب) دفع الضرر عن النفس واجب وما لا يندفع الضرر إلا به واجب . فإن قيل : هل القوم يستنكفون عنبيعة هذا الرئيس فيزداد ذلك الشر قلنا : هذا محتال ولكنه نادر ، والفاسد راجع على النادر ، المعالم ص ١٥٥٣ — ١٥٤ ، اتفقت جميع أهل السنة وجميع المرجئة وجميع الشيعة وجميع الخوارج على وجوب الإمامة وأن الأمة واجب عليها الانقياد لإمام عادل يقيم فيها أحكام الله ويتولاها بأحكام الشريعة التى أتى بها الرسول ، الفصل د ٥ ص ١٠٦ — ١٠١ ، ويقول على بن أبى طالب : تقول المحكمة لا إمارة ولا بد من إمارة برة أو فاجرة ، الملل د ٢ ص ٢٩ .

١ - هل الامامة واجبة على الله أم على العباد ؟ ولكن على من تجب الامامة ، على الله أم على العباد ؟ واذا كانت واجبة على العباد فهل هى واجبة سمعا أم عقلا ؟ (٤٣) وقد تبدأ القسمة بالوجوب السمعى أو العقلى . فماذا ثبت الوجوب العقلى تأتى القسمة الثانية اما علم الله أم على العباد نظرا لاثبات الواجبات العقلية . ولكن لما ثبتت الواجبات العقلية من قبل يمكن اذن البداية بقسمة الوجوب الى « وجوب على الله » ووجوب على العباد . قد بلغ اثبات وجوب الامامة حد فرض وجوبها عقلا على الله . فالامام هو الذى يعرف بالله وهو الذى يدل عليه ، كما يدل على معرفة سائر المطالب وكان العقل غير كاف فى معرفة الله وارشاد الناس الى شؤون الدنيا . كما انها لطف فى الزجر عن المقبضات العقلية وكان الوازع الفردى لا يكفى فى ذلك . الامامة اذن واجبة على الله لسببين : لنقص فى العقل ونقص فى الارادة . فالامام معارف بالله ومرشد للشريعة ، يعطى المعارف النظرية والتوجيهات العملية (٤٤) . ويكون للامام وظيفة ثالثة وهى تعليم اللغات والفرقة بين الاغذية والسموم وكان الانسان لا يستطيع ان يتكلم لغة أو أن يقتات الا بوجود الامام . واللغة هنا هى المعرفة ، ليست بالضرورة لغة الكلام بل قد تكون لغة الانسان او لغة الطير . والقوت لا يعنى بالضرورة الطعام بل يعنى كل ما به قوام الحياة . الامامة اذن ضرورية للحياة الروحية والبدنية . لذلك فهو واجبة على الله (٤٥) .

(٤٣) الامامة اما واجب على العباد أو على الله ، والوجوب على العباد اما سمعا أو عقلا ، المعالم ص ١٥٣ - ٥٤ .
(٤٤) انظر الفصل الثانى ، العقل الغائى (الحسن والقبح) ، خامسا ، الواجبات العقلية .

(٤٥) عند جمهور الروافض الامامة واجبة على الله . المطالع ص ٢٢٨ - ٢٢٩ ، التفتازانى ص ١٤٢ ، الخيسالى ص ١٤٢ - ١٤٣ ، الاسفراينى ص ١٤٢ - ١٤٣ ، الوسيلة ص ٩٨ ، المطيعى ص ٩٩ ، العيجورى ص ٢ ص ١٠٠ ، عبد السلام ص ١٥٤ ، المسائل ص ٣٨٣ - ٣٨٤ ، وعند الامامية الامامة واجبة عقلا على الله وتفصيلا عند ثلاث فرق : (أ) الاثنى عشرية ، هى لطف فى الزجر عن المقبضات العقلية (ب)

فإذا كانت الإمامة واجبة على الله فإن معرفتها واجبة في الدين عقلا
وشرعا وجوب النبوة عقلا وسمعا . الإمامة والنبوة كلاهما واجبة بالعقل
والسمع . تجب الإمامة عقلا نظرا لاحتياج الناس الى امام تجب طاعته ،
يحفظ الاحكام وينفذ الشرائع ويحل الناس على مراعاة أوامر الدين واجتناب
نواهيه ، ريساعدهم في تبين الحلال من الحرام . وان احتياج الناس
الى استمرار الشرع ورعايته وبقائه قدر حاجتهم الى بدايته واعلانه
ومعرفته ، وكلاهما واجب ولطف . كما تجب الإمامة سمعا لامر الله
الناس بطاعة أولى الامر وهم الائمة الهداة (٤٦) . ولكن ليس العقل
كافيا لمعرفة الدين والتمييز بين الحسن والقبيح ؟ صحيح أن الامام له
وظيفة تنفيذية صرفة بتطبيق الاحكام واقامة الحدود ، ولكن الوجوب
لا يأتي من شخص الامام بل من وظيفته . كما ان طاعة أولى الامر غير

النسبية ، هي معلومة بمعرفة الله (د) يعطى اللغات ويرشدنا الى
الاغذية ويميزها عن السموم . الذين قالوا بالوجوب على الله فرقتان :
(أ) الشيعة ، يجب على الله نصب الامام ليعطى معرفة الله ومعرفة
سائر المطالب (ب) الاثنا عشرية ، يجب على الله نصبه لطفا لنا في
فعل الواجبات العقلية وفي ترك القبائح العقلية وليكون محافظا للشرعة
مبيناً لها ، المعالم ص ١٥٣ — ١٥٤ ، عند الامامية والاسماعيلية الإمامة
واجبة على الله الا أن الامامية اوجبوها لحفظ قوانين الشرع والاسماعيلية
ليكون معروفا لله ، المواقف ص ٣٩٥ ، عند الامامية يحتاج الى الامام
لنعرف من جهة الشرائع فالإمامة لطف . الشرح ص ٧٥٠ — ٧٥١ .

(٤٦) عند الشيعة الامامية ، الإمامة واجبة في الدين عقلا وشرعا كما
ان النبوة واجبة في الفطرة عقلا وسمعا . وجوبها عقلا نظرا لاحتياج
الناس الى امام واجب الطاعة يحفظ احكام الشرع ، ويحلهم على
مراعاة حدود الدين كاحتياج الناس أن يشرع لهم الاحكام ويبين الحلال
والحرام ، واحتياج الخلق الى استنباط الشرع فور احتياجهم الى
تمهيده . وإذا كان الاول واجبا اما لطفا من الله او حكمة عقلية واجبة
كان الثانى واجبا . وأما السمع فإن الله أمر بمطاعة أولى الامر
وطاعتهم . فإذا لم يكن امام واجب الطاعة فكيف يلزم ذلك ؟ النهاية
ص ٤٨٤ — ٤٨٥ ، ذهب اكثر طوائف الشيعة الى وجوب ذلك عقلا
لا شرعا ص ٣٦٤ ، كما ذهب أبو القاسم والامامية الى وجوب الحاجة
الى الامام عقلا ، الشرح ص ٧٥٨ — ٨٦٠ .

معينة بشخص الامام بل بسلطة غير مشخصة هي القائمة بتطبيق الحدود وتنفيذ الاحكام ، سلطة تنفيذية خالصة . لذلك تكون معرفة الاثمة واجبة بالضرورة « ومن مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية » ، ومن مات ولم يكن في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية لانه لم يعرف الله ولا الشرائع ، وجهل المعارف النظرية والتوجيهات العملية . ولا يسع جهل الاثمة لان معارفهم ضرورية وهي اولى من المعارف النظرية التي عند غيرهم ، وقد يسع جهل الاثمة ويكون الانسان حينئذ لا مؤمنا ولا كافرا . وقد تصل معرفة الامام الى حد لا يلتزم بعده بشرعية ولا تجب عليه مريضة وكان معرفة الاثمة كافية بذاتها وليست وسيلة لتطبيق الشرائع ، كما يقول الصوفية في حب الله (٤٧) . والحقيقة أن التطرف في اثبات ضرورة معرفة الامام بعد اثبات وجوب الامامة يصل الى حد اسقاط التكليف بعد ان كانت الامامة وسيلة للقيام بها . وبالتالي يصبح من لا يعلم الامام غير مكلف ، لا تقوم عليه الحجة ، ويكون معذورا ما دامت العلة قائمة ،

(٤٧) عند الروافض معرفة الاثمة واجبة وكذلك القيام بالشرائع . ومن جهل الامام مات ميتة جاهلية ، مقالات د ١ ص ١١٦ ، النهاية ص ٤٨٤ — ٤٨٥ ، وعند الزرارية المعرفة ضرورية وانه لا يسع جهل الاثمة فان معارفهم كلها ضرورية ، وكل ما يعرف غيرهم بالنظر فهو عندهم اولى ضرورى ونظرياتهم لا يدركها غيرهم ، الملل د ٢ ص ١٣٦ — ١٣٧ ، وعند الاسماعيلية من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية . وكذلك من مات ولم يمكن في عنقه بيعة امام مات ميتة جاهلية ، الملل ج ٢ ص ١٤٥ ، صنفوا فيها كتباً ودعوا الناس الى امام في كل زمان يعرف موازنات هذه العلوم ويهتدى الى مدارج هذه الاوضاع والرسوم . ثم اصحاب الدعوة الجديدة تنكبوا هذه الطريقة حين اظهر الحسن بن الصباح دعوته وحضر عن الالزامات حكمة ، واستظهر بالرجال ، وتحصن بالقلاع ، ودعا الناس اول دعوة الى تعيين امام صادق قائم في كل زمان ، وهو اولهم اماما وليس لغيرهم امام ، الملل د ٢ ص ١٥١ — ١٥٢ ، وعند احدى فرق الرافضة ، معرفة الامام اذا ادركها الانسان لم تلزمه شريعة ، ولم تجب عليه فريضة ، وانما على الناس ان يعرفوا الاثمة فقط فاذا عرفوهم فلا شيء عليهم ، مقالات د ١ ص ١١٦ ، وعند اليعفرية قد يسع جهل الاثمة ، وهم بذلك لا مؤمنون ولا كافرون ، مقالات د ١ ص ١١٦ ، وعند فريق آخر ، المعارف ضرورية ، ويفارقون اليعفرية في جهل الاثمة ، ولا يستحلون الخصومة في الدين مثل اليعفرية ، مقالات د ١ ص ١١٦ — ١١٧ .

والا يكون . كلفا أو معاقبا . وان عدم العلم به الآن مزيح للتكليف الآن ،
وطالما غابت المعرفة زبحت التكاليف الى نهاية الزمان . وهل يجب العلم
بإمام واحد أم بالائمة كلها ، نظرا أم حسب حاجة المكلفين ؟ وماذا عن
الفترة التي لا توجد فيها إمامة أو نبوة ، هل تلغى التكاليف ، وقد
ثبت وجود فترة بين الرسل ، وهذا يوجب الانقطاع رزوال الاتصال ؟
وينقلب في النهاية الهدف من الإمامة بدل أن تكون إقامة الشرائع فانها
تنتهي الى اسقاط التكاليف . قد يرجع ذلك كله الى ضياع المعرفة
والخلط في التكاليف واضطراب الناس أيام الفتنة حتى لم يعد يعرف
أحد من الإمام وما وظيفته .

ب — وجوبها على العباد سماعا . ان لم تكن الإمامة واجبة على
الله لانها أمر مصلحي صرف ، دفع ضرر وجلب نفع ولانه لا يجب على
الله شيء رهو الموجب لكل شيء فانها واجبة على العباد وكأن ما لا
يجب على الله يجب على العباد وكان الوضع الطبيعي هو التقابل
بين الله والناس الى حد التعارض والتضاد . واذا كانت الإمامة واجبة
على الله فانها كذلك من أجل الناس رعاية لمصالحهم فالوجوب على
الله هو وجوب من أجل المصلحة (٤٨) . واذا كان وجوب الإمامة وجوبا
سماعيا شرعيا فلانه وجوب مصلحي ، فالشرع انما يهدف لرعاية
المصلحة (٤٩) . والوجوب السماعي ان كان مضادا للوجوب الا انه

(٤٨) هذا هو رد أهل السنة على الروافض اذ يوردون حجتين :
(١) عدم وجوبه على الله لانه أمر مصلحي ، دفع ضرر . فاذا خلا البلد عن
رئيس قاهر ، يأمر بالطاعات وينهى عن المعاصي ، ويدرا بأس الطاعة
عن المستضعفين استحوذ عليهم الشيطان ونشأ فيهم الفسوق
والعصيان ، وشاع الهرج والمرج ، ودفع الضرر عن النفس بقدر كان
واجبا بإجماع الانبياء واتفاق العقلاء ، وفساده أقل من فساد عدمه ،
والراجح أولى من المرجوح ، الطوالع ص ٢٢٨ .

(٤٩) عند أهل السنة الإمامة واجبة سماعا ، المغنى ، الإمامة ص
١٦ ، واجبة سماعا عند جمهور الاصحاب وأكثر المعتزلة ، المحصل

لا يكون مضادا للوجوب العقلى اذ يجمع بينهما الوجوب المصلحى . فالسمع
معتد على المصلحة . ولكن ما هى هذه المصلحة ؟ هل هى اقامة
الشعائر الفردية مثل الصلاة او الاحتفالات الاجتماعية مثل الاحتفال
ايام الجمعة والاعياد او زواج الايامى واقامة الحدود ام هى وظيفة
سياسية فى اصلها : الدفاع عن الحدود ، واقامة العدل بين الناس
(توزيع الفىء) وتوجيه مظاهر النشاط الاقتصادى ؟ ليست وظيفة
الامامة مجرد اقامة الحدود واقامة الصلوات بل اعطاء الحقوق والدفاع
عن المظلومين ورد المعتدين . لا تطبق الحدود الا اذا عاش الناس فى
حكم اسلامى يأخذون حقوقهم قبل ان يطالبوا بواجباتهم . فاذا ما طبق
الامام الحد ، وكان قد تم تنصيه بيعة واختيارا فان هذا التطبيق يجد
صدى ومقبولا عند الناس وليس كاهم اذى وراثه او انقلابا او بناء على

ص ١٧٦ ، المطالع ص ٢٢٨ — ٢٢٩ ، التفتازانى ص ١٤٢ ، الخيالى
ص ١٤٢ — ١٤٣ ، الاسفراينى ص ١٤٢ — ١٤٣ ، الوسيلة ص ٩٨ ،
المطيعى ص ٩٩ ، الشرح ص ٧٥٨ — ٨٦٠ ، والوجوب بالسمع يرد على
اللاوجوب او على الوجوب العقلى ، الامامة ص ١٦ ، المسائل ص ٣٨٣ —
٣٨٤ ، وعند أبى الحسن الاشعري الامامة شريعة من الشرائع يعلم
جواز ورود التعبد بها ، ويعلم وجوبها بالسمع فقد اهتمت الصحابة
على وجوبها ولا اعتبار باختلاف الفوطى والاصم فيها مع تقدم
الاجماع على خلاف قولها . وقد وردت الشريعة بأحكام لا يتولاها الا
امام او حاكم من قبله كاقامة الحدود على الاحرار مع اختلافهم فى اقامة
الحدود على السادة المماليك وكتزويج من لا ولى لها فى قول أكثر الامة
وكالقلمة الجماعات والاعياد فى قول أهل العراق ، المواقف ص ٣٩٥ —
٣٩٨ ، عند أهل السنة وأكثر المعتزلة والزيدية العقل لا يدل على هذا
الوجوب بل السمع ، المعالم ص ١٥٣ — ١٥٤ ، فى بيان ما يدل من جهة
السمع على وجوب اقامة الامام واتباعه فرض على المسلمين شرعا
لا عقلا ، الفاية ص ٣٦٤ ، نصب الامام عندنا واجب علينا سبعا ،
المواقف ص ٣٩٥ — ٣٩٦ ، العلم بالحاجة الى الامام لا يجوز أن يكون عقليا
بل انما يعلم شرعا ، الشرح ص ٧٥٨ — ٨٦٠ وقد قيل شعرا .

وواجب نصب امام عادل بالشرع فاعلم لا بحكم العقل
الجوهرة ح ٢ ص ١٠٠ .

بيعة صورية أو انتخاب مزور . وإذا كانت حرمان المسلمين اليوم مستباحة ، وحدودهم مخرقة ، واستقلالهم ضائع ، وأراضيهم محتلة ، فإن واجب الإمام أكثر ما يتوجه الى سد الثغور ، وتجهيز الجيوش والوقوف أمام قطاع الطرق ، والقضاء على المرابين والسامرة وتجار السوق السوداء والمهربين أكثر من التوجه نحو الاحتفالات والموائد وتزويج الصغار . وظيفة الإمام عملية صرفة أى تنفيذية خالصة وليست نظرية أى تشريعية أو قضائية . ليست مهمة الإمام اعطاء معارف بل تنفيذ شرائع ، وتأسيس دولة ، والدفاع عن الحكومة ، والذب عن البيضة . فكيف بكل هذه الوظائف وتكون الإمامة فرعية لا أصلية ، وليست حزاً ، من العقيدة مع أنها التحام العقيدة بالشرعية ، والنظر بالعمل ، وتحقيق وحدة الأصول بشقيه ، أصول الدين وأصول الفقه ؟ وإذا كانت الإمامة مثل هذه الأهمية فمعرفة الإمام واجبة . ومن لم يعرف إمام زمانه مات يهودياً أو نصرانياً أى بلا إمامة (٥٠) . وبهذا لا تفترق السلطة عن المعارضة

(٥٠) والمسلمون لابد لهم من إمام يقوم بتنفيذ أحكامهم وإقامة حدودهم وسد ثغورهم وتجهيز جيوشهم وأخذ صدقاتهم ، وقهر الثغلة ، وقطاع الطريق ، وإقامة الجمع والأعياد وقطع المناجات الواقعة بين العباد ، وقبول الشهادات القائمة على الحقوق وتزويج الصغار الذين لا أولياء لهم وقسمة الغنائم ، النسفية ص ١٤٢ — ١٤٣ . التفتازانى ص ١٤٣ ، الخيالى ص ١٤٣ — ١٤٤ ، قيام الإمام بما أوجبه الله عليه من أحكام فى الأموال والجنايات والدماء والنكاح والطلاق ودفع الظالم وانصاف المظلوم وأخذ القصاص على تباعد الاقطار واختلاف الآراء ، الفصل ج ٤ ص ١٠٦ — ١٠٧ . الإمامة فرض واجب على الأمة لاجل إقامة الإمام وينصب لهم القضاة ، ويضبط ثغورهم ويفرز جيوشهم ، ويقسم الفى بينهم وينتصف لمظلومهم ، الفرق ص ٣٤٩ ، يجب على المسلمين شرعاً نصب إمام يقوم بإقامة الحدود وسد الثغور وتجهيز الجيوش وأخذ الصدقات وقهر الثغلة والمتلصصة وقطاع الطريق وتزويج الصغار والصفيرات الذين لا أولياء لهم وقطع المنازعات بين العباد وقبول الشهادات القائمة على الحقوق وإقامة الجمع والأعياد ودرء المفسد وحفظ المصالح . يمنع مما تسارع الطبائع وتتنازع عليه الأنعام ، يعمل الناس عليه ويصعدون عن رأيه على مقتضى أمره ونهيه ، الحصون ص ١٢٨ ، عند أصحاب الحديث من

السياسية في ضرورة الامام ، الامام القاهر ، والامام العادل سواء من حيث الوجوب السمعى او الوجوب المصلحى . فلا قوام للجماعة بدون (٥١) . وقد يتركب دليل شرعى يعتمد على الاجماع المتواتر او تواتر الاجماع . وفى هذه الحالة تظهر الحجة المصلحية كما ظهرت فى الدليل النصى . بل ان الحجة المصلحية تظهر كمقدمة جزئية مع الاجماع المتواتر كمقدمة قطعية . الادلة السمعية اذن اثنان : الاول تواتر اجماع المسلمين فى المصدر الاول بعد وفاة النبى على امتناع خلو الوقت عن امام . ولم يزل الناس على ذلك فى كل عصر الى تنصيب امام متبوع . ومستند الاجماع نقل متواتر توغرت الدواعى والقرائن عليه (٥٢) . ولكن الطعن

الاشعرية والفقهاء وجماعة الشيعة والمعتزلة واكثر الخوارج وجوبها فرض من الله . هى فرض واجب على المسلمين اقامته وعند اتباع المنصور فرض واجب عليهم . لابد لكافتهم من امام ينفذ احكامهم ويقيم حدودهم ويحفظ بيضتهم ويحرس حصنهم ويهىء جيوشهم ، ويقسم غنائمهم وصدقاتهم ، ويتحاكموا اليه فى خصوماتهم ومناكحاتهم ، ويراعى فيه امور الجمع والاعباد ، وينصف المظلوم ، وينتصف من الظالم ، وينصب القضاة والولاة فى كل ناحية ويبعث القراء والدعاة الى كل طرف . وأما العلم والعمرقة والهداية فهى حاصلة للعقلاء بنظرهم الثابت وفكرهم الصائب ، النهاية ص ٤٧٨ — ٤٨٠ ، نصب الامام واجب على أمته . لو فى كل زمان كان فى العالم ملك عادل مهيب حارم فان اهل الشر والفسق يخافون منه ، يمتنعون عن افعالهم القبيحة ، وتنظم امور العالم . وان كان ضعيفا عاجزا بحيث لا يخاف احد منه فانه يختل امر العالم وتتشوش افعال الخلق . نصب امام لدفع الضرر ودفع الضر عن النفس واجب فتجب معرفة الامام من مات ولم يعرف امام زمانه فليمت ان شاء الله يهوديا وان شاء الله نصرانيا . فالامامة واجبة ومعرفتها واجبة ، المسائل ص ٣٨٣ — ٣٨٤ ، وان اختلاف صيغة الحديث بين الجاهلية واليهودية والنصرانية تشكك فى صحته .

(٥١) السلطة هم اهل السنة والمعارضة السرية هم الشيعة .

(٥٢) الادلة السمعية اثنان : الاول ، تواتر اجماع المسلمين فى المصدر الاول بعد وفاة النبى على امتناع خلو الوقت عن امام حتى قال ابو بكر ان محمدا قد مات ولا بد لهذا الدين ممن يقوم به فساد

في حجية الاجماع يهدم الدليل وبالتالي تهدم الامة ، فجائز ان يحدث خطأ في الاجماع ، وان يتغير من عصر الى عصر طبقا للظروف والمصالح ، وان يخطئ كل فرد نظرا لاختلاف الطباع ، وان تكون الاحاديث التي هي مستند الاجماع آحادا ظنية ، وان يكون معارضا بحديث آخر او باجماع آخر الى آخر ما هو معروف من نقد بعض المتكلمين للاجماع ، ونقد العقل لحجة السلطة (٥٣) . لذلك يقرن الاجماع بالدليل الثاني وهو المصلحة تفاديا لنقد الاجماع وبالتالي يصبح للدليل مقدمتان : الاولى قطعية وهي ان نظام الدين مقصود لصاحب الشرع مطعما والثانية جزئية وهي انه لا يحصل نظام الدين الا بامام مطاع . وتكون النتيجة

الكل الى قبوله ، وتركوا له اهم الاشياء وهو دهن الرسول ، ولم بزل الناس على ذلك في كل عصر الى زماننا هذا من نصب امام متبع في كل عصر الى زماننا هذا . ومستند الاجماع نقل متواتر وتوافر الدواعي وقرائن مشاهدة وعيان ، المواقف ص ٣٩٥ — ٣٩٦ ، الدليل على وجوب الامة سمعا ، اتفاق الامة بأسرهم من الصدر الاول الى زماننا الى ان الارض لا يجوز ان تخلو من امام قائم بالامر ، النهائية ص ٤٧٨ — ٤٨٠ ، يحتاج الى الامام لتنفيذ هذه الاحكام الشرعية نحو اقامة الحد وحفظ بيضة البلد وسد الثغور وتجهيز الجيوش والغزو وتعديل الشهود ، والدليل اجماع اهل البيت ، الشرح ص ٧٥٠ — ٧٥١ ، قال اهل الحق : الدليل ما ثبت بالتواتر من اجماع المسلمين في الصدر الاول بعد وفاة الرسول على امتناع خلو الوقت عن خليفة او امام حتى قال ابو بكر ... فبادر الكل الى التصديق والاذعان والامرائر على قتل الخوارج واهل الزيغ والشقاق لدرجة قتل الائمة والامهات والاخوات محافظة على الدين . ويستحيل اتفاقهم على الكذب ، الغاية ص ٣٦٤ — ٣٦٦ .

(٥٣) يمكن نقد الاجماع بعدة حجج منها : (أ) احتمال قيامه على خطأ ، واستحالة الاجتماع على حكم واحد نظرا لاختلاف الطباع بالرغم من وقوع الانساق على بعض الامور مثل العبادات والعبادات اكثر عرضة للاختلاف حولها (ب) جواز خطأ كل فرد في الاجماع . ولو كان حجة في الشرعيات لكان في العقلية (ج) الاحاديث كلها آحادا ظنية (د) ربما يوجد معارض (هـ) لا بد أن يكون للاجماع مستند من الكتاب او السنة القطعية وبالتالي فلا حاجة له . ونقد النظام لحجية الاجماع يعتبر نموذجا على ذلك ، الغاية ص ٣٦٧ — ٣٦٤ .

م ١٣ — الايمان والعمل — الامة

قطعية وهى وجوب نصب الامام . ويمكن البرهنة على المقدمة الجزئية الثانية بأمرين : الاول بان نظام الدين لا يحصل الا بنظام الدنيا ، والثانى ان نظام الدنيا لا يحصل الا بامام مطاع . وفى هذا الدليل تظهر حجة المصلحة أساس المقدمتين معا كقصد للشرع وكضرورة فى الدنيا ، فالمصلحة هى التى تجمع بين الدين والدنيا ، أساس الدين ، وضرورة فى الدنيا (٥٤) . ويمكن الجمع بين الحجتين ، الاجماع والمصلحة فى حجة واحدة وهى ان ما دام عبس ضررا مظلونا فان دفعه واجب اجماعا . وفى هذه الحالة اذا تم نقد الاجماع فانه لا يمكن نقد المصلحة . وطالما قامت الفتن فى حال وفاة امام وتنصيب آخر . ليس فى الامامة اضرار منى لانه لا ضرر .

(١٥٤) فى بيان وجوب نصب الامام ، وليس من العقل فالوجوب من الشرع ، ومستنده الاجماع كالاتى :

(١) مقدمة قطعية كلية هى : نظام الدين مقصود لصاحب الشرع قطعا .

(ب) مقدمة قطعية جزئية هى : لا يحصل نظام الدين الا امام مطاع .

(ج) نتيجة قطعية هى : وجوب نصب الامام .

ويمكن البرهنة على المقدمة الجزئية الثانية بمقدمتين تكون لهما نتيجة كالاتى :

(١) نظام الدين لا يحصل الا بنظام الدنيا .

(ب) نظام الدنيا لا يحصل الا بامام مطاع .

(ج) لا يحصل نظام الدين الا بامام مطاع .

فالدنيا لا تنتظم الا بسطان مطاع ، بالمشاهدة . الدين والسلطان توأمان . الدين أس والسلطان حارس فما لا أس له مهدوم ، وما لا حارس له فضائع . سلطان قاهر مطاع يجمع شتات الآراء . فالسلطان ضرورى فى نظام الدنيا ، ونظام الدنيا ضرورى فى نظام الدين ، ونظام الدين ضرورى فى الفوز بسعادة الآخرة . فوجود الامام ضرورة من ضرورات الشرع ، الاقتصاد ص ١١٨ — ١١٩ . ان الامامة بها دفع لضرر مظلون وبالتالي فانه واجب اجماعا . الاعياد والجمعيات مصالح عائدة الى العموميات ، وذلك لا يتم الا بامام يرجع اليه فى حال الخلاف والنشبت والاهواء . وقد قامت الفتن حال وفاة امام وتنصيب آخر ، المواقف ص ٣٩٥ — ٣٩٦ .

ولا ضرار . وان الاضرار الناشئة من ترك الامامة اعظم من الاضرار الناشئة من تنصيبها . ودفع الضرر الاعظم عند التعارض واجب . وان تولية الانسان على مثله ليس ضررا لان الولاية ليست للشخص بل للشرعية ولان الوالى انما تمت بيعته عن مثله . فالناس هم الولاة وليس الوالى . وان استنكاف البعض من أن يولى مثله عليه هو تشخيص للشرعية وضياع لها وتحويلها الى مجرد رغبة فى السلطة وتنافس عليها . وان عزل الامام مصلحة وليس مفسدة ، سلام وليس فتنة ، وهو أخف ضررا من ابقائه . فاذا كان تنصيب الامام واجبا اذا ما التزم بالشرع فان عزله يكون أيضا واجبا اذا ما أخل به (٥٥) . وبظل العيب فى هذا التصور هو صورة الامام القاهر المستبد العادل الذى يحقق مصالح الناس ولكنه قاهر يخشاه الناس مع أن البيعة لا قهر فيها ، والاختيار طوعية ورضا . وقد أدت هذه الصورة الى جعل الامام باستمرار قاهرا للامة ، وسلطانه غير مستمد منها ، يرمى مصالحهم بالقوة فيرغمهم ، فتسابق الناس على الامامة ، ونشأت الانقلابات كل منها يعلن عن تحقيقه لمصالح الامة .

ج - وجوبها على العباد عقلا . مهما كانت هناك من حجج شرعية أو مصلحة لوجوب الامامة فان الشرع والمصلحة كلاهما من مقتضيات العقل . فالوحى والعقل والواقع وحدة واحدة تتأصل فيها حياة الناس يقوم الشرع على العقل والمصلحة كما تقوم المصلحة على الشرع والعقل ويكون العقل دعمة الشرع والمصلحة . لا يمكن اذن رفض الوجوب

(٥٥) الامامة فيها اضرار قول منفى لانه لا ضرر ولا ضرار فى هذا الموضوع وهذا الاضرار المنفى ينشأ من : (أ) تولية الانسان على مثله ليحكم عليه اضرار به لا محالة (ب) استنكاف البعض من ذلك يؤدي الى الفتنة (ج) لما كان غير معصوم ويجوز منه الكفر والفسوق فان لم يعزل اضر بالامة وان عزل أدى الى الفتنة ، المواقف ص ٩٣٥ - ٣٩٦ .

الواجب المصلحي . فهو وجوب واحد مرة في الشرع ومرة في المصلحة . والوجوب العقلي لا ينافي الوجوب الشرعي لارتكازهما . وما في الوجوب المصلحي (٥٦) . وان كل الحجج والتحليلات التي تقدم لنفي الوجوب العقلي بالرغم من تعددها وتنوعها لا تنفي الوجوب العقلي بل تثبته مسبقا أو تتركه جانبا . فاعتبار الامام من باب التمكن ، لولا الامام لما كانت السموات والارض ولما صح من العبد فعل هو نقل للوجوب من العقل الى الوجود ، والعقل هو الوجود والوجود هو العقل . يستحيل التمكن لان المكلف قادر على التكليف دون امام ، خاصة اذا كان الصفات المطلوبة في الامام صعبة التحقيق . واعتبار الامام من جانب البيان وجواز خلو المكلفين منه يجعل المعرفة منقولة وليست رتيبة ، ولا غنى للمعرفة العقلية عن المعرفة العقلية . واذا كان الامام حجة لله على خلقه ولا يخلو زمن من حجة سواء كان نبيا أو اماما فان ذلك الغاء لحجة العقل . اما اعتبار الامام من باب اللطف ، فان العقل ايضا لطف ، واللطف من الواجبات العقلية مثل المصلحة بالرغم من التقابل بين انصار اللطف وانصار المصلحة . اللطف هبة من أعلى والمصلحة اقتضاء من أسفل . واللطف يحتاج الى دليل وهو كونه معروفا من جميع عامة المسلمين وجميع المكلفين (٥٧) . لا يمكن رفض التأسيس

(٥٦) في ان الامامة غير واجبة من جهة العقل . لو وجبت عقلا لوجب أن يكون لها وجه وجوب اما تعلق بالتكليف أو بالمنافع والمضار المسجلين وكلاهما شرعي ، الامامة ص ١٧ .

(٥٧) باب التمكن ، لولا الامام لما كانت السموات والارض ، ولما صح من العبد فعل . التمكن بالقدرة والآلة وسائر ما يختص بهما والامام خارج من هذا كله ، باب البيان ، يجوز خلو المكلفين منه سواء من النبي أو محمد الامام (المعارف العقلية) ولا حاجة الى معصوم في ذلك ، باب اللطف ، واحتجت الامامية بأنه لطف لان حال المكلف اقرب الى قبول الطاعات والاحتراز من المعاصي وهو واجب على الله قياسا على التمكن ، الامامة ص ١٧ — ٢١ ، الطوائع ص ٢٢٩ ، الموافق ص ٣٩٥ ، عند الامامية همما لطف في الدين ، الشرح ص ٧٥٨ — ٦ . الامام لدفع لنا نعلم بالضرورة وبعد استقراء العرف ان الخلق ان

العقلى للمشكلة السياسية . وان ضرورة وجود رئيس يجمع الكلم ويوفق بين الارادات الفردية ويعبر عن الارادة الجماعية وهى ضرورة عقلية وصليحية فى آن واحد ، يعلم اضطرارا واكتسابا ، بدهاء واستقراء . وكيف يؤدى التأسيس العقلى للقيادة اى تأسيسها على اسس لا عقلية ؟ وان الادلة السمعية لتشير الى هذه الضرورة النظرية والعملية فى آن واحد . فالمصلحة ليست مجرد تحقيق منافع بل هى اساس عقلى . فاذا كانت وظيفة الامام تعيين الولاة فى الامصار واقامة الحدود وتجهيز الجيوش ففى ذلك صلاح العباد ، والصلاح اصل عقلى كما هو وضع اجتماعى واساس وجودى (٥٨) . كما أن الوجوب السمعى من حيث ادلة التواتر والاجماع لا يغنى عن الوجوب العقلى . فالاتفاق مع العقل شرط التواتر . كما أن الاجماع يقوم على رأى الجماعة واجتهاد المجتمعين وهو ما لا يتم الا بالعقل . وان القول بوجوب الامامة عقلا لا يطعن فى وجوبها سمعا بالاعتداد على التواتر والاجماع او فى وجوبها مصلحة بناء على استقراء احوال الناس والامم ولكن بتضافر الحجج وتكملة بعضها بعضا (٥٩) . ولكن لا يعنى ذلك القول بمواصفات معينة للامام

كان لهم رئيس يمنعهم عن القبائح ، واللفظ يجرى مجرى التمكين وازالة المفسدة ، ولما كانا واجبين على المكلف الحكيم كانت الامامة ايضا واجبة ، المحصل ص ٨١ .

(٥٨) الفرع الى رئيس يجمع الكلم ، ورفض القاضي معرفة ذلك ضرورة او اكتسابا ، الامامة ص ٢٧ — ٢٨ ، ضرورة الامام لاقامة الحدود وارسال الجيوش والامر بالمعروف والنهى عن المنكر ، ورفض النزاع والخلاف ، الامامة ص ٤٦ — ٥٥٤ .

(٥٩) الحاجة الى امام للفصل بين السوم القاتلة وبين الاغذية بالتكليف لا يتم الا بسلامة البدن . وهذا يتم بتواتر فى الرسول مثل الصلاة . وهذا طعن فى الدين من هشام بن الحكم وأبى عيسى الوراق وأبى حفص الحداد وابن الراوندى . والانضال طريقة متوسطة بين العقل والشرع مثل ابن الاحوص والنوبختية . والزيدية مثل الاصحاب . الدليل السمعى كاقامة الحدود وتنفيذ الاحكام ، التواتر والاجماع يغنى

مثل العصمة أو ضرورتها التي تعادل ضرورة النبوة وتفوقها أو إيقاف الحدود وإبطال الشريعة في حال غيابه أو عدم ظهوره تقيّة حتى رجوعه أو عدم صحة الصلاة إلا بالائتمام به أو عدم كفاية الوحي ذاته إلا به . فذاك أدخل في صفات الإمام وشروط الإمامة (٦٠) . أما اثبات وجوب الإمامة عقلا عن طريق نقص البشر ، وجواز الاختلاف في المذاهب واحتمال خطأ الاستدلال فذاك اثبات للعقل عن طريق الطعن فيه . فكمال البشر في العقل . واختلاف المذاهب أعمال للرأى وهو من عمل العقل . وأخطا الاستدلال نتيجة لأعمال العقل ويمكن تصحيحها بالعقل (٦١) . قد تكون الحكمة في رفض وجوب الإمام عقلا هي الإبقاء على المشكلة السياسية ، أما مصلحة خالصة ، وبالتالي لأبد من القضاء على وجوبها العقلي والسمعى ، ونكون أمام إمامة الغلبة والقهر . أما إذا كان القصد الإكفاء بالوجوب السمعى لحين تقرر السلطة السياسية والدينية من هو الإمام وبالتالي تتمكن وتفرض الطاعة لأولى الأمر . فان الوجوب

عن الإمامة النظرية العقلية في المعارف ، الإمامة ص ٣٥ — ٤٠ ، من ضمن حجج من يقول بالإمامة عقلا أن الحجج تكمل بعضها بعضا ، والعقل حجة مع الحجة العقلية ، الإمامة ص ٥٦ — ٩٨ .

(٦٠) من ضمن الحجج لاثبات الإمام القيام بوظيفة الاستدلال عن المكلفين نظرا للعصمة أو حفظا للشريعة من أمام معصوم من الغلط والسهو والكتمان وضرورة وجود أمام معصوم والا انتهت الإمامة الى ما لا نهاية ، وحجة عدم صحة الائتمام إلا به أو الائتمام به والانقياد له ، وحجة اقامة الحدود وتنفيذ الأحكام وقسمة الغنى وحفظ البيضة ، وحجة عدم دلالة الكتاب والسنة إلا بأمام ، الإمامة ص ٥٦ ! ٩٨ .

(٦١) هنالك عدة شبهات تقال من أجل وجوب الإمامة عقلا مثل : عموم النقص في الناس وتكليفهم بالصواب في العلم والعمل فلا بد من رسول أو أمام لازالة النقص من شهوة وغفلة ونسيان ، وجود السهوة والغفلة والشهوة والنقص والتقصير ، جواز الاختلاف في الفقه والاجتهاد ، الإمامة ص ٧٠ — ٩٨ .

العقل (٦٢) يصبح ضروريا . فالعقل يدل على الوجوب . ويدل عليه مباشرة دون اللجوء الى اللطف . فالوجوب من المعارف الضرورية والامامة جزء من المعارف . وهى واجبة على العموم وأوجب على الخواص ، واجبة على الجمهور وأوجب على العلماء . فإذا أمكن تزييف وعى الجمهور فإن وعى العلماء يند عن هذا التزييف . ولما كان العلماء ورثة الانبياء وكان الفقهاء قادة الامة فالامامة أوجب عليهم . الامامة فرض عين وليست مجرد فرض كفاية ، كل مسلم مسؤول عنها ما دام قد بايع . الامامة حق البيعة ، والبيعة على الامة عوامها وخواصها (٦٣)

(٦٢) هناك بعض الحجج الجدلية التى تحاول نفى الوجوب العقلى بالاعتماد على العقل مثل : ان كانت واجبة وجب ان يحل محله عند الغياب ، ان كانت واجبة لكان مقدها يخل بمصالح الدين ، ان كانت واجبة لكان لا يتم الا برضا الجميع وهو متعذر ، ان كان واجبا كان اماما واحدا لا يعزل . الخ ، الامامة ص ٥٥ - ٥٦ .

(٦٣) عند أصحاب اللطف من المعتزلة الامامة واجبة لكونها لطفا فى الشرائع ، المواقف ص ٣٩٥ - ٣٩٨ ، كما ذهبت أكثر طوائف الشيعة الى وجوب الامامة عقلا لا شرعا ، الفاية ص ٣٦٤ ، وذهبت الامامية الى وجوب الحاجة الى الامام عقلا ، الشرح ص ٧٥٨ - ٨٦٠ ، فى حين انها عند جمهور اهل السنة واجبة على العباد سمعا ، التفتازانى ص ١٤٢ ، الخيالى ص ١٤٢ - ١٤٣ ، الاسفراينى ص ١٤٢ - ١٤٣ ، الوسيلة ص ٩٨ ، المطيعى ص ٩٩ ، البيجورى ح ٢ ص ١٠٠ ، عبد السلام ص ١٥٤ ، ولكن عند الجاحظ وأبى الحسن البصرى يدل العقل على الوجوب ، المحصل ص ١٧٦ ، المعالم ص ١٥٣ - ١٥٤ ، المواقف ص ٣٩٥ ، عند المعتزلة المعارف ضرورية ، ولاند من معرفة الامام ، ولا تشمل الخصومة فى الدين ، مقالات ح ١ ص ١١٦ - ١١٧ ، وعند الزيدية الامامة واجبة عقلا ، المواقف ص ٣٩٥ ، المعالم ص ٢٢٨ ، ٢٢٩ ، معرفة الامام واجبة ولا يعنى ذلك سواء كان أم لم يكن بل ان كان ظاهرا يدمو الى نفسه ، وعند الجرجاني انها لا تجب على الكافة والعموم وانما هى تكليف للعلماء وحدهم ، الشرح ص ٧٤٩ - ٧٥٠ .

ثالثا : كيفية ثبوتها .

إذا وجبت الإمامة وكانت ضرورية بالسمع وبالعقل وبالمصلحة فكيف تثبت وما الطريق الى تثبيت الامام ؟ الحقيقة أن الاختيارات عديدة سواء من حيث العقل أو من حيث الواقع ، من حيث الاحتمال النظري أو من حيث التحقيق التاريخي . قد تثبت الإمامة بالنص والتعيين سواء كان هذا النص في أصل الوحي في القرآن أو في السنة أو وصية من امام على امام . وقد يكون النص كافيا بمفرده أو يصاحبه دليل آخر من المعجزة أو العقل أو الفعل بالخروج على الامام الظالم . وقد يثبته النص الى الامام باسمه وعينه وقد يشير اليه بصفته ورسمه دون تعيين له كشخص ، ثم يسهل التعرف اليه بمطابقة الاوصاف في الاشخاص وتحققها فيهم . وفي الاتجاه نفسه قد تكون الإمامة وراثية يقوم الدم فيها بدور النص أو الوصية . وفي اتجاه معارض تمام تكون الإمامة بالبيعة . والبيعة اختيار وعقد اما من جمهور الأمة وعامة الناس أو من أهل الحل والعقد ، ممثلي الأمة ، المحافظين على الشرع ، والمدافعين عن مصالح الناس . وقد يتحدد الاختيار للامام بناء على كثرة الأعمال أي عن استحقاق شخص للامام أو عن تحققها بالغلبة والقهر ، وفي هذه الحال تفقد البيعة أساسها الأول وهو الاختيار الحر . وبالرغم من وجود احتمالات أخرى تجمع بين النص والاختيار ولكنها في الحقيقة تعينات لهما في التاريخ ووسف لحواث معينة مثل قبول النص في الائمة الثلاثة الأوائل ثم الفاء البيعة بعد ذلك أو قبول البيعة للائمة الثلاثة الأوائل ثم مبايعتهم بعد ذلك مما يدل على حدوث الخلاف بعدهم فقد ظل الاختبار بين اتجاهين رئيسيين ألا وهما ثبوت الإمامة بالنص والتعيين أو ثبوتها بالسند والاختيار (٦٤) . أما الاحتمالات الأخرى فقد اندرجت تحت التيارين

(٦٤) الكلام في فرق الإمامة . اختلف الناس فيها الى عدة فرق :
 (أ) النص وتقول به الإمامية والكرية (ب) النص في الائمة الثلاثة والدعوة والخروج في الباقي (ج) الموارثة عند العباسية (د) العقد والاختيار عند المعتزلة والمجبرة (هـ) كثرة الأعمال عند الجاحظ وعباد ، وذهب عباد الى مثل ذلك في النبوة (و) الغلبة عند الخوارج ، الشرح ص ٧٥٣ —

الرئيسيين ولم يتم تطويرها . اذ تندرج الامامة بالوصية او الوراثية تحت الامامة بالنص والتعيين . كما تندرج الامامة بكثرة الاعمال وبالغلبة تحت الامامة بالعقد والاختيار ولكل حالة واقع تاريخي وكان هذا الواقع التاريخي هو الذي فرض نفسه كحالة نظرية ، مما يجعل امر تجريد النظرية من ملاساتها التاريخية امرا صعبا (الفصل بين التعيين وامامة على الاختيار وامامة ابي بكر وعمر وعثمان وعلى وعمر بن عبد العزيز) حتى لتصعب الاجابة على سؤال : ايها اصل وايها فرع ؟ هل النظريتان تنظر للواقع التاريخي ام ان الواقع التاريخي تحقيق للنظريتين ؟ ووصية امام على امام بعينه قد تكون صحيحة ولكنها غير واجبة اذا ما تغيرت المصالح والظروف خاصة وان اختيار الجماعة خير من اختيار الفرد حتى ولو كان اباما . وقد يتغلب الهوى على الامام في وصيته حتى ولو كان اتى عن بيعة . ويمكن للوصية ان تكون مجرد افتراض ولا تصبح شرعية الا ببيعة تعلن عن قبول الناس لها . وفي هذه الحالة لا يستمد الامام شرعيته من الوصية الاولى بل من البيعة الثانية . والوصية جائزة في كلتا الحالتين النص والتعيين من ناحية ، والعقد والاختيار من ناحية اخرى . الاولى من امام الى امام دون ما حاجة الى توثيقها ببيعة في حين ان الثانية تبدأ من امام الى امام ثم تنتهي عن طريق التوثيق بالبيعة (٦٥) . اما الوراثية لمانها تثبت في حال النص والتعيين وتنفي في حالة

٧٥٤ ، واختلفوا في الامامة هل هي بنص ام قد تكون بغير نص الى فرقتين: (١) لا تكون الا بنص من الله وتوقيف وكذلك بغير نص ولا توقيف بل بعقد اهل العقد ، مقالات ح ٢ ص ١٣٢ ، واختلفوا في تعيين الامام هل هو ثابت بالنص ام بالاجماع . والقائلون بالنص اختلفوا هل هو على شخص بعينه او ورد بذكر صفته . والقائلون بالاجماع اختلفوا هل هو اجماع الامة التام ام جماعة اهل الحل والعقد ، النهاية ص ٤٨٠ — ٤٨١ .

(٦٥) اختلفوا في مهام الامام وحقوقه ، هل له ان يوصي الى غيره من جهة وجوب الامامة ؟ اجاز ذلك قوم وانكره آخرون ، مقالات

العقد والاختيار . ولكن الواقع التاريخي أحيانا يناقض الوراثة حين اثباتها (٦٦) . أما كثرة الاعمال فهي أدخل في شروط الامام بالعقد والاختيار . أما الإمامة بالغلبة والقوة فهي مجرد تبرير لواقع دون تأصيل نظري . إذ أنها مناقضة للبيعة والاختيار .

ح — ٢ ص ١٣٧ ، واختلفوا في الوصية بالإمامة الى راحد بعينه ، يصلح لها أم لا ؟ الى عدة فرق : (أ) عند الأصحاب وقوم من المعتزلة والمرجئة والخوارج ، الوصية صحيحة جائزة غير واجبة . وإذا أوصى بها الامام لمن يصلح لها وجب على الأمة انقاذ الوصية كما أوصى أبو بكر بها الى عمر وأجعت الصحابة على متابعتها . وان جعلها الامام شورى بين قوم بعده جائز كما فعل عمر . (ب) عند سلفيهم ابن جرير للامام الوصية بالإمامة الى واحد بعينه ولكن لا يلزم الأمة تنفيذ الوصية الا بعد الشورى ، وتشهد قصة أبي بكر وعمر ببطلان ذلك وهو يقول بصحة اماميتها (ح) عند قوم من الإمامية لا مدخل للوصية في الإمامة وان طرقتها النص من الامام على من يكون بعده ، الاصول ص ٢٨٥ — ٢٨٦ ، وعند البشرية أصحاب محمد بن بشر والقراطة أوصى موسى بالإمامة اليه ، المحصل ص ١٧٧ .

(٦٦) وقد اختلفوا في الإمامة هل تتوارث الى فرقتين : الاولى تثبتها والثانية تنفيها ، مقالات ج ٢ ص ١٣٦ ، ولا خلاف بين أحد من أهل الاسلام أنه لا يجوز التوارث فيها سواء بلغ أم لم يبلغ ، حاشا الروافض فانهم أجازوا كلا الأمرين ، الفصل ح ٥ ص ٧ ، اختلفوا هل تكون موروثة ؟ الى ثلاث فرق : (أ) كل من قال بإمامة أبي بكر قال أنها لا تكون موروثة (ب) الراوندية القائلة بإمامة العباس مختلفون الى فرقتين : الاولى من زعم أن العباس استحق الإمامة بنص النبي ينفي أنها وراثية منه ، والثانية من زعم أنه استحقها وراثية من النبي لأنه كان من عصابة دون بني أمية (ح) والقاتلون بإمامة على مختلفون الى فرقتين : الاولى الزيدية الجارودية تقول بأن النبي نص على إمامة علي بالوصف دون الاسم ثم ورثها عن علي ابنه الحسن والحسين . ثم أنها على الميراث في هذين البطنين لا في واحد بعينه . ولكن من خرج منهم شاهرا سيفه يدعو الى سبيل ربه وكان عالما صالحا فهو الامام . أما الثانية وهم أكثر الإمامية فانها تقول بأن الإمامة موروثة . وهذا خطأ على أصولهم لقولهم ان الإمامة بعد أن كانت للحسن ثم الحسين فلو كانت وراثية لصارت بعد الحسن لابنه دون أخيه . وعند الكبشانية الإمامة بعد الحسن (الحسين) لأخيه محمد بن الحنفية وهذا خلاف الميراث من الأخ ، الاصول ص ٢٨٤ — ٢٨٥ .

١ — هل تثبت الإمامة بالنص والتعيين ؟

قد تثبت الإمامة بالنص وحده . وقد يكون النص ضروريا — وان كان هناك اختلاف في تأويله — أو جليا ظاهرا لاختلاف عليه أو خفيا مستنبطا مع ذكر العلة . وقد يكون النص مقرونا بدليل من معجزة أو عقل أو خروج (٦٧) .

١ — النص الجلي والنص الخفي . والحقيقة أن جواز الإمامة

يكون بالنص عند جمهور الأمة بصرف النظر عن فريقها ولكن الخلاف هو هل تعقد بالاختيار أيضا أم بالنص وحده (٦٨) ؟ وفي هذه الحالة يكون النص جليا واضحا ظاهرا على إمامة شخص بعينه ، هو الإمام الرابع وإنكار ذلك يرتقى إلى مرتبة الكفر . وإن لم يكن النص جليا واضحا على اسمه وشخصه فإنه يشير إلى صفته ورسالته . والنص من الله إلى الرسول ثم من الرسول إلى الإمام . وقد يشفع ذلك الوصية من الإمام على من بعده ، فالوصية استتار للنص في التاريخ . وكل إمام يأتي دون الإمام المنصوص عليه يكون إماما ظاهرا مغتصبا للسلطة ويضل من بايعوه ، ويصل هذا وهؤلاء إلى حد الكفر (٦٩) ويثبت النص.

(٦٧) المخالفون على ضروب من يقول (أ) بالنص فقط (ب) النص الضروري وإن اختلفوا في حقيقته (ج) النص الظاهر (د) النص بدليل مستنبط كسائر الأدلة مع ضرورة ذكر العلة فيه (د) النص والأعجاز ، الإمامة ص ١٢ ، ولا يخلو النص من وجهين : (أ) أن يبلغ مبلغا يعرف قصده عليه السلام ودينه ضرورة (ب) ألا يعرف ذلك وهو على ضربين : الأول نفس النص يعلم ضرورة مثل القرآن ويرجع الاستدلال ، والثاني نفس النص يثبت استدلالا أما على وجه لا يحتل أو على وجه يحتل ، الإمامة ص ١١٢ — ١١٣ .

(٦٨) إجمعت الأمة على أنه يجوز إثبات الإمامة بالنص ولكن اختلفوا فيها إذا كان يجوز بالاختيار أم لا ؟ المآل ص ١٥٨ — ١٥٩ .

(٦٩) عند الإمامية بالسلم والتعيين فيها مستندة النص ، الغاية ص ٣٧٤ ، المآل ح ١ ص ٣٥ ، ٣٦ ، عند الإمامية الطريق إلى إمامة

بمحجّتين . الاولى أن الاجتهاد باطل لانه يعرض للخطأ . والامامة لا تحتل
الخطأ فهي أصل من أصول الدين . والحقيقة أن هذا ابطال لأصل من
أصول التشريع في علم أصول الفقه . ولا يمكن اثبات أصل في علم
أصول الدين بانكار أصل من علم أصول الفقه ، فكلاهما علم الأصول ،
والا لتنافت الأصول ، وأبطل بعضها بعضا . والثانية أن العصبة لا
تعرف اجتهادا بل تعرف بالنص . والحقيقة ايضا أن هذا اثبات للعصبة
وليس اثباتا للامامة ، اثبات للصفة وليس اثباتا للموصوف . كما أن
العصبة متنازع عليها وليست صفة مقبولة بإجماع الأمة . ولا يمكن
اثبات الامامة اعتمادا على شيء لم يثبت بعد . كما لا يمكن اثبات أصل
وهو الامامة على فرع لها وهو العصبة والا لثبت الكل باثبات الجزء (٧٠) .

الاثني عشر النص الجلي الذي يكفر من انكره . ويجب تكفيره فكفروا
لذلك صحابة النبي ، الشرح ص ٧٦١ ، قالت الامامية بالنص الجلي على
امامة علي وكفروا الصحابة ووقعوا فيهم ، المواقف ص ٤٢٢ ، وبايعت
الشيعية عليا على الخصوص وقالوا ، امامته وخلافته نصا ووصاية
اما جليا ، الملل ح ٢ ص ٦٨ ، وعند الامامية امامة علي بعد النبي نصا
ظاهرا ويتبنا صادقا من غير تعريض بالوصف بل اشارة اليه بالعين
لانه اهم موضوع في الدين ، الملل ح ٢ ص ٩٤ - ٩٥ ، وعند الامامية
الجارودية الزيدية والراوندية (العباسية) الامامة طريقها النص من الله
على لسان رسوله على الامام ثم نص الامام على الامام بعده ، الأصول
ص ٢٧٩ - ٢٨٠ ، وعند الامامية نص النبي على توليه علي وعلى أن
من تولاهما غيره فهو ظالم ، الارشاد ص ٤١٩ ، وعند الاثنى عشرية نص
النبي على امامة علي نصا جليا لا يقبل التأويل المحصل ص ١٥٩ ،
وأجمع جمهور الرافضة على أن النبي نص على امامة علي باسمه
وأظهر ذلك وأعلنه وأن أكثر الصحابة ضلوا بتركهم الاقتداء به بعد وفاة
النبي وأن الامامة لا تكون الا بنص وتوقيف وهم يدعون الامامية لقولهم
بالنص على امامة علي ، مقالات ح - ١ ص ٨٧ - ٨٨ .

(٧٠) لهم حجتان : (أ) ابطال الاجتهاد (ب) وجوب عصمة الامام ،
والعصمة لا تعرف بالاجتهاد وانما يعرف المعصوم بالنص ، الأصول
ص ٢٧٩ - ٢٨٠ ، احتج المخالف أنه يكون واجب العصمة ولا سبيل
الى معرفته الا بالنص ومبيننا أو وجوب العصمة باطل ، المعالم ص

وقد يقال ان الإمامة لما كانت واجبة بالنص فان النص قد حصل ووقع ولكنه لم ينقل . ومع ذلك تثبت الإمامة بثلاث حجج : الاولى انه اذا كان الامام معصوما ولم تثبت العصمة في أحد من الصحابة كان الامام الرابع لانه هو المعصوم . وهى حجة تقوم على أن العصمة هى الاصل ، وانها أمر قد تم من قبل . كما أنها تقوم على برهان الخلف وهو يثبت الشيء عن طريق نفي نقيضه وهو برهان ضعيف . والثانية انه اذا ثبت أن الامام هو الافضل وثبت أن الامام الرابع هو الافضل كان هو الامام وان لم ينقل النص . وهى حجة شرطية تتوقف على صحة المشرط . وحتى لو كان صحيحا فانها تعتمد على اثبات في الواقع أن اماما بعينه هو أفضل من غيره ، وكثير من الصحابة فضلاء ، ويشاركون في الفضل . وقد يكون الامام هو المفضل لاعتبارات عملية ، حقا للدماء ، ودعرا للفتنة . والثالثة انه اذا صح القدح في غير الامام الرابع فانه يكون هو الامام وان لم ينقل ذلك نص . والحقيقة أن القدح في أحد ليس حجة ضده لانه يأتي من الخصوم ولان المقدوح فيه معروف له بالفضل والتقوى والصلاح ويشهد له بذلك كما يشهد للامام (٧١) .

لا يمكن أن يكون طريق اثبات الإمامة هو النص الجلى والا لكان رده كبرا وبالتالي أدى الى تكثير الصحابة وجهور الأمة . ولا يجوز أن

١٥٨ — ١٥٩ ، وقد مال النظام الى الرفض ووقعته في كبار الصحابة . قال أولا لا إمامة الا بالنص والتعيين ظاهرا مكشوفاً . وقد نص النبي على على في مواقع، وأظهره اظهارا لم يشتبه على الجماعة الا أن عمر كتم ذلك . وهو الذى تولى بيعة أبى بكر يوم السقيفة ، الملل ج ١ ص ٨٦ .

(٧١) ان الإمامة اذا لم تكن بنص فيجب أن يكون النص حاصلا وان لم ينقل ، وذلك بطرق ثلاث : (ا) اذا كان الامام لابد أن يكون معصوما ، ولم يثبت في الصحابة من نعلم عصمة غيره فيجب أن يكون هو الامام (ب) اذا ثبت أن الامام لا يكون الا الافضل وثبت أنه الافضل كان النص على امامته وان لم ينقل (ج) اذا صح في غيره أنه لا يصح للإمامة لوجوه من القدح في أبى بكر وغيره فيجب أن يكون عليا وان لم ينقل نص . الإمامة ص ١٣١ — ١٣٣ .

يكون أمرا مهما في الدين مثل الإمامة ، له نص خفى ولم يعلم ضرورة والا لجاز ورود نص في صلاة سادسة أو سابعة أو جازت زيادة أصل فيه . ولو كان هناك نص ثابت لعلمت صحة ثبوته كالعلم بالشرع ضرورة دون الهام أو اكتساب لان معرفة الشرع بالتواتر . والتكليف علم في الشرع ، لا يعرف البعض دون البعض . كما ان شروط التواتر تمنع من التعصب والهوى والكتبان مثل تجانس انشار الرواية في الزمان بين اولها ووسطها وآخرها نردا للمؤثرات الصمت . ولا يعقل ان موضوعا مثل الإمامة به صلاح الامة وتحقيق وحدتها والدفاع عن أرضها وتحقيق المصلحة فيها بين أفرادها وأخذ حقوق المظلومين وهو أهم من الاستنجااء والمسح على الخفين والتيمم والغسل ولا ينقله الكافة عن الكافة . لو ثبت نص لنقله الناس ولما سكتوا عن روايته . وان النص على الخلافة واقعة عظيمة ، مثلها يجب اثباتها بحيث يعرفها الموافق والمخالف . وقد أشد النزاع حولها وتطابرت الرقاب مما ينفي احتمال السكوت وعدم النقل . وكيف يسك الصحابة ، وهم المعروفون بالتقوى والصلاح عن نقل نص ظاهر ويبدلوه الى الاختيار وهم الصفوة الاولى ، والقعدة في العلم والعمل ؟ ولا يمكن ثبوت الإمامة بنص خفى فلم يخف شيء على الصحابة وهم المشهود لهم . ساعلم ونهم المقاصد والغايات . وكيف يسك الرسول ذاته عن أهم الابواب ولا ينطق فيها بنص ولا يشير الى شخص معين حتى وصلت الامور الى هذا الحد من الاختلاف وضياح الحق مع الباطل ، وهو الذي لم يترك شيئا في الدين الا وبينه ، حتى كهل الدين وتركه على الواضحة ، لئله كنهاره (٧٢)٤

(٧٢) لو كان النص فاما ان يكون جليا أو خفيا . لا يجوز ان يكون جليا والا لكان الراد له كافرا . وذلك تكفير للصحابة . ولا يجوز ان يكون خفيا نظرا للعالم الضروري وللشهود مثل الصلاة . وأما النص الخفى فانه لا يفوت على علم الصحابة ، الشرح ص ٧٦٢ — ٧٦٣ ، لو كان ثابتا لعلم صحته وثبوته دون شك كالعلم بالشرع ضرورة دون الهام أو اكتساب لان معرفة الشرع بالتواتر . والتكليف علم في الشرع ولا يعرف البعض منه دون البعض ، وشروط التواتر تمنع من التعصب ،

وكما غاب النص على الإمامة على الإطلاق غاب النص على إمام بعينه ، الإمام الرابع . فقد تأخر عن بيعة الإمام الأول ثم بايعه دون إكراه . وبايع الإمام الثاني طواعية . ودخل مع السنة في الشورى دون مناداة بحق زائد . ولو كان هناك نص عليه لظهره ولكنه لم يفعل مع أن الدحابة قبلوا الرد بالنصوص . وقد أظهر الإمام الرابع كثيرا من النصوص واستدل بها دون أن يكون واحد منها نصا على إمامته . كما روى حديث الشورى وله نيف وسبعون دلالة . وروى أحاديث على إمامته وفضله دون أن يكون أحد منها نصا على إمامته وكان الأولى أن يذكره نظرا لعموم البلوى بها . لو كان هناك نص لنقله أهل التواتر خاصة وأن طالبى الإمامة لأنفسهم كانوا قلة ، وكان الباقون يعظمون الرسول ويخشون من مخالفته . وقد حدثت أسباب توجب نصره الإمام الرابع وتدسو الى اذاعة الخبر المنصوص عليه فيه كما تدعو شجاعته وعظمة أتباعه ومطالبة الانصار الإمامة وهو منهم . فلو كان النص موجودا

الإمامة ص ١١٣ - ١٢٠ ، ويعطى أهل السنة حججا ثلاثة : (١) كيف أمسك الصحابة عن نص ظاهر الاختيار وهم الصفوة الأولى ؟ (ب) كيف احتاج الخلق الى معرفة من يجمع شملهم ويرفع الخلاف بينهم ويحملهم على مناهج الشرع ، وينصف المظلوم من الظالم ويحاجج المخالفين باللسان والسيف أحوج من مسائل الاستنجااء والمسح على الخفين والتميم بالتراب ، ولا ينقل الأول وينقل الثاني ؟ (ج) كيف أمسك الرسول عن أهم الأبواب ولم ينطق به نصا ولا أشار الى شخص معين يوصف حتى بقيت الأمة على اختلاف وباطل وجهل ؟ هل يترك الرسول الأمر فوضى ؟

النهاية ص ٤٨٥ - ٤٨٧ ، لم يثبت النص . ولو ثبت لنقل ، ولما تصور سكوت القوم في موضع اختلاف الناس ، النهاية ص ٤٩٠ ، مات الرسول ونفذ جمهور الصحابة بالآلاف . ولا يعقل اتساق عشرين ألف متناذب بذى المههم والنيات على أخفاء عهد . لم توجد رواية لنص حتى لمجهول . وتأخر على ستة أشهر وما أكرهه أخذ على البيعة ثم بايع عمر غير مكره . وقبل دخول الشورى في ستة ، الفصل د

ص ١١٤ - ١١٥ ، النص على الخلافة واقعة عظيمة ومثلها يجب اشتهاؤها بحيث يعرفها الموافق والمخالف ، المحصل ص ١٥٩ - ١٦٢ ، لو رد نص على إمام بعينه لعرفته الأمة وتواتر مثل باقى الامور الشرعية ، النهاية ص ٤٨٠ ب - ٤٨١ .

لواجههم به . ولا يتورع عن اخفاء نص أو الامسك عنه وهو المشهود له بالشبابة وعدم الخوف . وفي مثل هذا الحدث الضخم لا روع ولا تقوى يغنيان عن المجابهة . ولم يذكر النص وهو في ستة من الشورى . وبعد مبايعته كإمام رابع لم يبايعه الناس بناء على نص بل عقدا واختيارا . وإن حجة التاريخ أقوى حجة وهي عدم انكار إمامة الخلفاء الثلاثة الأوائل وعدم انكار الخليفة الرابع لهم . فلا يعقل إلا يعترض أحد والا يعترض الخليفة الرابع نفسه (٧٣) . فإذا بطل التعيين بالنص صحت

(٧٣) قبل عمر رد على له في إقامة الحد على الحامل ورد معاذ له ورد امرأة له وقوله لولا على لهلك عمر ، لولا معاذ لهلك عمر ، كلكم أمته من عمر حتى المخدرات في البيوت ، الشرح ص ٧٦٣ — ٧٦٤ ، ولو كان هناك نص لكان إما أن يوصله النبي إلى أهل التواتر أو لا يوصله . والاول باطل لأن طالبى الإمامة لأنفسهم كانوا قلة ، والباقيون يعظمون الرسول ومخالفته تعنى العذاب خاصة وقد حصلت أسباب توجب نصرة على منها : شجاعته أمام ضعف أبى بكر ، واتباعه كانوا في غاية الجلالة (فاطمة ، الحسن ، الحسين ، العباس ، وأبو سفيان في غاية البغض لأبى بكر ، وحدث على على طلب العمامة من أبى بكر وانتزاعها من يده ، وسل الزبير السيف على أبى بكر) . بل إن الانصار طلبوا الإمامة لأنفسهم فمنعهم أبو بكر فلو كان النص موجودا لوجه به أبو بكر . أما ألا يوصل الرسول النص لأهل التواتر فبعيد لأن الأحاد لا يكون حجة ، وهذه خيانة للرسول . وأن عليا كان راويا وذكر جملة النصوص الخفية دون نص التعيين ، المحصل ص ١٥٩ — ١٦٣ ، ولا يجوز القول بأن عليا أمسك عن النص خوف الموت وهو الأسد شجاعة . حدث نزاع ضخم ولم يقتل أحد بنص ولماذا لم يتم معه قوم بدافعون عنه ؟ ولماذا لم يذكر النص ثلاث مرات في مرض تولية أبى بكر وعمر وعثمان ؟ وقتل على للقسوم كان في الحرب التي يبغونها الجميع استشهادا . وبايعه الناس جميعا بعد مقتل عثمان دون أن يذكر أحد نصا ، الفصل د ٤ ص ١١٥ — ١١٩ ، عند أهل السنة ليس من النبي نص على إمامة واحد بعينه على خلاف قول من زعم من الرافضة أنه نص على إمامة على نصا قطعوا بصحته . ولو كان كما قالوه لنقل ذلك نقل ثلة ولا يفصل من ادعى ذلك في على مع عدم التواتر في نقله ممن ادعى مثله في أبى بكر أو غيره مع عدم النقل فيه ، الفرق ص ٣٤٩ ، ما نص النبي على إمامة أحد بعده وتوليته . ولو نص ذلك لظهر وانتشر كما اشتهرت تولية الرسول ولاية وكما اشتهر كل أمر خطير ، اللع ص ١١٤ — ١١٥ ، لأنه لو رد نصا فهو إما أن يكون

الاختيار بالعقد . وان اكبر دليل على بطلان النص هو الاختلاف حول المنصوص عليه باسمه وعدم ظهور علم ثابت يحسم الامر ، ولو كان هناك نص لقل امام الجمهور فيصبح متواترا او امام واحد واثنى . فيصبح احادا . والاول غير منقول والثاني لا يورث العلم . ولو كان واجد لبينه الوحي وتعلمته الامة . واذا كان النص يعلم ضرورة او جوازا فلا ضرورة من العقل يقتضى التخصيص على شخص معين . والجواز من خبر الاحاد وهو لا يورث العلم . والنص الجلى لا ينكتم ولا يمكن اخفاؤه والنص الخفى لا سبيل الى علمه الا بتأويل مظنون . وان معظم النصوص المروية انها تهدف الى استعمال حجة السلطة ضد حجة العقل ، وتهدف الى زعزعة النظام القائم . فهو سلاح سياسى اكثر منه برهانا علميا (٧٤) . وقد يبطل النص بالنظرية العامة في الخبر على

قطعيًا أو ظنيًا . لا جائز أن يكون قطعيًا والعبادة تحيل الاتفاق من الامة على تركه واهمال النظر لموجبه وان كان ظنيًا بالنظر الى المتن والسند او بالنظر الى ادعائها فادعاء العلم بالتنصيص اذ ذاك يكون محالا . والاكتفاء بمحض الظن مما لا سبيل اليه هنا لما فيه من مخالفة الاجماع القاطع من جهة العبادة . لم يرد في ذلك شيء من الاخبار ولا نقل شيء من الآثار على لسان الثقات والمعتمد عليهم من الرواة ، ولا متواترا ، ولا احادا غير ما نقل على لسان الخصوم وهم فيه مدعون وفيما نقلوه مجتهدين ولا سيما مع ما ظهر من كذبهم وفسقهم وبدعتهم وسلوكهم طرق الضلال والبهت بادعاء المحال ومخالفة العقول وسبب أصحاب الرسول ، النهاية ص ٣٧٦ — ٣٧٧ ، لو كان نص لما خفى والدوافع تتواتر على نقله ، الملل ح ١ ص ١٥٧ — ١٥٨ .

(٧٤) يذكر اهل السنة حججا كثيرة لابطال النص منها أن المنصوص عليه باسمه عليه اختلاف بين فرق الشيعة ، وأن شدة الحاجة اليه لم تساعد في ظهور علم أحد منهم ، لو قال النبي نصا لقال اما امام الجمهور فيتواتر او امام واحد او اثنين فيكون احادا لا يورث العلم ، التهيد ص ١٦٤ — ١٦٩ ، ولو كان واجبا على الرسول لبينه وتعلمته الامة ، الاصول ص ٢٨٠ ، هل يعلم النص ضرورة أم جوازا ؟ الطريق الى الضرورة العقل ، والعقل لا يقتضى التخصيص على شخص معين . والخير اما تواتر أو احاد . ولا يوجد تواتر والواحد لا يورث العلم .

=

١٠ هو معرف في نظرية العلم في المقدمات النظرية الاولى (٧٥) . فبالرغم من كون الاسامة احدى الموضوعات الظنية الا أن كيفية ثبوتها هو من الامور القطعية ويتطلب ذلك الاعتماد على الحديث والاخبار كنظرية مستقلة في المعرفة ابتداء من تعريف الخبر واقسامه حتى شروط التواتر . فالخبر جملة خبرة لا انشائية ، قول يحتمل الصدق والكذب وينقسم الى ما يعلم صدقه قطعا ، وما يعلم كذبه قطعا ، وما يحتمل الاثنين . الاول ما وافق المعلوم قطعا بضرورة أو دليل قاطع مثل الخبر عن المحسوسات وعن الضرورات . والثاني ما خالف الاول ، والثالث ما يجوز فيه الصدق والكذب أو النفي والاثبات . الاول فقط يفيد العلم القطعي ، ونموذجه الخبر المتواتر في حين أن الثاني لا يفيد العلم القطعي . أما الثالث فلا يفيد الا الظن . فالخبر المتواتر يعمل باضطرار لانه يخبر عن حس أو بديهية طبقا لمجريات العادات وليس عن نظر أو استدلال . كما أن عدد رواياته يكون كافيا بحيث يؤدي الى درجه حصول اليقين . والرواية عادة مستقلون عن بعضهم البعض الامر الذي يمتنع معه تتواطؤ على الكذب . والنص الذي تجب به الامامة ليس خبرا متواترا وبالتالي لا يفيد العلم القطعي . وبالتالي فلا بد أن تجد بعض.

النص الجلي لا يكتف امام الجمهور والنص الخفي لا سبيل الى علمه ، الارشاد ص ٤١٩ — ٤٢١ ، في أن النص على الامامة غير واجب ولا ثابت من جهة السمع . الامامة ص ١١٢ ، واذا فسد النص صح الاختيار ولا يوجد الا هذين الطريقتين ، التمهيد ص ١٦٤ — ١٦٥ ، رواية الشيعة للخبر من وضع ابن الراوندي أولا ثم اشهره الشيعة ، المحصل ص ١٥٩ — ١٦٣ ، وتأخذ الخياط موقف المتشكك من نوايا الشيعة في القول بالنص داخلا في القلوب ومفتشيا في الضمائر ، ونحن لا نأخذ الا بالاقوال والحجج ، الانتصار ص ١٣٤ — ١٣٧ ، ص ١٦٣ — ١٦٤ .

(٧٥) الباب الاول ، المقدمات النظرية ، الفصل الثالث ، نظرية العلم ، ثامنا ، مناهج الادلة .

مسائل علم أصول الدين حلها في علم أصول الفقه (٧٦)

ب — النص المقرون بدليل المعجزة أو العقل أو الخروج • وقد تنف المعجزة وحدها كدليل بديل عن النص أو معه فيختلط اثبات الإمامة بآثبات النبوة . وإذا لم تكن المعجزة دليلا على النبوة فالأولى ألا تكون دليلا على الإمامة (٧٧) .

وقد تثبت الإمامة بالنص مقرونا بالعقل لان العقل يقتضى أن تكون الإمامة نصا وليس اختيارا ، تعيينا وليس عقدا . لا يمكن القول بالنص وحده دون تدخل العقل إما في ضرورة وجوبه أو في إثباته أو

(٧٦) نذكر القواطع منها ونميز المجتهديات عن القطعيات • والترتيب يقتضى الكلام في الأخبار ومنزلها مائتها معنى الإمامة ، حقيقة الخبر • ما يوصف بالصدق والكذب • وهو من أقسام الكلام مثل الأمر والنهى والطلب والاستخبار • وهى لا توصف بالصدق أو الكذب • قسمة الخبر الى : (أ) ما يعلم صدقة قطعا وهو ما وافق مخبره المعلوم قطعيا بضرورة أو دليل قاطع كالخبر عن المحسوسات وعن الضرورات (ب) ما يعلم كذبه قطعا وهو ما يخالف السابق (ج) ما يجوز فيه الصدق والكذب الى النفى والاثبات ، قسمة الخبر أيضا الى : (أ) ما لا يترتب عليه العلم بالخبر عنه (ب) ما يترتب عليه العلم بالخبر عنه وهو الخبر المتواتر إذا توافرت شروطه وتكاملت صفاته ، الارشاد ص ١٠ — ١٣ ، الشرح ص ٧٦٨ — ٧٧٠ ، الكلام فى النص إما أن يكون متواترا يقتضى الاضرار أو الخبر الذى يصفون به ما نعلم معه أنه حجة وأما أن يكون من أخبار الآحاد ، الإمامة ص ١١٣ ، ومن شروط التواتر (أ) أن يكونوا عالمين بما أخبروا عنه ضرورة من حس أو بديهية وليس عن نظر أو استدلال ، وجريا وراء العادات دون خرقها (ب) أن يزيد عددهم عن التواطؤ فى العرف دون تحديد للعدد بخمسة أو ثلاثة أو أقل الجمع . أما شروط العدالة ففى الآحاد ، أما صحة الإجماع فممكنه فى علم أصول الفقه . الارشاد ص ١٧ — ١٨ ، أنظر أيضا رسالتنا الأولى .

Les méthodes d'Exégèse, ière partie

(٧٧) المعجزات لا تظهر الا على الانبياء وليس على الامراء والولاة أو العمال ، الإمامة ص ١١٣ ، أنظر أيضا ، الفصل التاسع ، تطور الوحى ، ثالثا ، هل المعجزة دليل على صدق النبوة ؟

في النبوة ومعرفة الناس ومعرفة الله . وهذه اشبه بالحجج العقلية على ثبوت
الامامة بالنسبة للناس : ان امرا مهما في الدين كهذا لا يترك لاختيار الامة
الابد من النص عليه وكان الاختيار ليس موضعاً للثقة . والنص
ادعى الى الاتفاق من الاختيار الذي يوقع الخلاف ويسبب الشقاق
والافتراء مع ان الخلاف على تاويل النصوص ليس باقل من الخلاف في
الاختيار والعقد . كما ان الصلاح يقتضي النص على الامام وتعيينه
وكان الاختيار اسوا من النص واقل صلاحا منه مع ان به ضمان أكثر
نظرا لانه يقوم على الاجتهاد والاختيار الحر . وأخيرا لو حاز ثبوت
الامام بغير نص لجاز ثبوت النبي وكان الامامة مثل النبوة . مع ان النبوة
تبليغ للوحي فهي قضية دين ودنيا في حين ان الامامة تنفيذ للوحي فهي قضية
دنيا محسب ونسب فيها تبليغ وحى ، وظيفة عملية صرفة وليس لها
اى دور معرفى مثل النبوة (٧٨) . وان كل الشبه التي وردت لتأسيس
التعيين بالنص على العقل مردود عليها . اولا اذا كان الامام حجة
ومستودعا للشرعية وفيها يحفظها ويؤديها فان ذلك يستدعى بالضرورة
تعيينه بالنسبة بل يمكن ذلك بالاختيار ، فالناس ادرى بشؤون دنياهم .
ولكن الامام ليس حجة الشرعية يحفظها ويؤديها ، ويفسرها ويؤولها بل
الامامة وظيفة تنفيذية خالصة ، يقوم بها اى انسان قادر ، ولا يعرف
ذلك الا الناس . اذا كانت الامامة معرفة فهي معرفة بعدية وليست
قبلية يتم الحصول عليها باستقراء قدرات البشر بعد الخلق ولبس
بعينا قبل الخلق . هي اختيار مسؤول تتحمل الامة تبعاته . ثانيا اذا
كان الامام يقوم بمصالح الدين فلا يجب بالضرورة ان يكون معصوما وان

(٧٨) في ان الامامة لا يجب ان يكون طريقها النص من جهة العقل .
المخالف فريقان : (أ) من يزعم ان العقل يقتضى ان الامامة لا يصح
ان تثبت الا بنسب (ب) من لا يوجب ذلك عقلا . وبعض هؤلاء يقولون ان
السمع قد اوجب الا يكون الا بنسب دون رأى او اجتهاد ، كلا أو جزأ .
والبعض الآخر اوجب السمع عن نص وعدم جواز خلافه ، الامامة من
٩٩ — ١٠٢ ، وذلك انه عند الشيعة تنلقى الواجبات من العقل ، النهاية
ص ٤٩٠ — ٤٩٢ .

العصمة لا تعرف الا بالنص . يلزم فقط أن يكون قويا قادرا على أدا:
الامانات والقيام بالولايات . وأول شرط لذلك هو اختيار الناس له حتى
تتم الطاعة له . فالعصمة ليست شرطا في الامة لانها تقوم على
اجتهاد واجماع وتعتمد على النصيحة والشورى ، ويراقبها الامر بالمعروف
والنهي عن المنكر . ولا يمكن معرفة العصمة بالنص لان العقل يرفضها ،
والنص يطابق العقل ويؤكدده . هناك فرق اذن بين الامة والعصمة . اثبات
الامة ممكن بالاختيار في حين أن العصمة لا اختيار فيها ، ولا عصمة
لاحد ، وتنفيذ الاحكام وتطبيق الحدود يستلزم معرفة الشريعة التي
تقتضى أيضا المعرفة بأحوال الامة . ويتدخل فيها الاجتهاد . لذلك
توجد السلطات القضائية لمراجعة افعال الامام . ثالثا لا توجد في الامام
صفة زائدة مثل العصمة أو غيرها ولا اجتهاد فيها . ولابد أن تكون
بنص والا كان هناك تكليف بها لا يطابق . فالصفة هي مجرد الشرط
الذي يجب توافره في الامام ضمن باقى الشروط مثل العدل والقوة .
ويمكن معرفة ذلك بالعقل والمشاهدة ، بالرؤية والتجربة كما هو الحال
في تحقيق المناط عند الاصوليين ، وليس في ذلك أى تكليف بها لا يطابق .
رابعا ، اذا كان الامام افضل الناس فيمكن معرفة ذلك من خلال
السلوك وليس من النص . فالنص لا يشير الى اشخاص بعينهم بل الى
حالات عامة أو أنماط سلوكية مثالية تتحقق في هذا الفرد أو ذاك والا
فقد النص سموليته . كما يصعب الانتقال من النص الى الشخص دون
استقاط أو تدخل هوى . وكل مفسر يرى فيمن يحب الشخص المشار
اليه . تعرف الافضلية كالشرط تجريبيا وواقعيا وليس قبليا . لا يعنى
الوحي الافضل لانه متناه والخلق لا مثناه . هذا بالاضافة الى جواز
امامة المفضول مع وجود الافضل في ظروف معينة ان كان تولى الافضل
يسبب ضررا على الامة مثل الشقاق أو الفتنة (٧٩) .

(٧٩) وهناك أربعة شبه أخرى لتأييد النص بالعقل وهى : (أ) الامام
حجة ومستودع الشريعة وفيها يحفظها ويؤديها فلا بد من تعيينه بنص

وقد مقرر النص بالخروج ، النظر بالعمل ، الفكر بالواقع ،
الشرع بالاستحقاق فيكون الطريق الى ثبوت الامامة هو النص والخروج
فماذا انطبق النص وحده على الائمة الثلاثة الاوائل من آل البيت فانه لا
يكفى بعد ذلك الا مقرونا بالدموة والخروج . فكل من شهر سيفه
رخرج لنصرة الامة ، ونايذ الظلمة استحق الامامة وانقياد الناس له . واذا
كان النص قد ورد على ائمة بعينهم فانه يكفى الخروج لتحقيق النص
والتطابق معه (٨٠) .

(ب) اذا كان يقوم بمصالح الدين كاقامة الحدود وتنفيذ الاحكام وقسمة
الغنى والغنيمة وجباية الخراج فلا بد ان يكون معصوما وذلك لا يكون
الا بالتعيين الذي لا يكون الا بنص او معجز (ج) لابد لمن يكون اماما ان
يكون على حال وصفه ، ولا طريق للاجتهاد فيها فلا بد ان تكون بنص .
وربما هذه الصفة كونه معصوما حتى لا يكون هناك تكليف بما لا يطاق
(د) الامام افضل الناس وذلك لا يعرف الا بنص ، الامامة ص ١٠٣ -
١١١ .

(٨٠) اتفقت الزيدية على ان الطريق الى امامة علي والحسن
والحسين هو النص الخفي وأن الطريق الى امامة الباقرين هي الدعوة
والخروج . ثم اختلفوا هل يجب تنسيق من انكر النص على هؤلاء
الثلاثة . فقال بعضهم يجب تنسيقه (الجارودية) وقال آخرون لا يجب
(الجارودية) ، الشرح ص ٧٦١ ، ويدل على ذلك الاجماع . فلا خلاف
بين الامة على ان من انتدب لنصرة الاسلام ونايذ الظلمة وكان مستكملا
لهذه الشرائط التي اعتبرناها فانه يجب على الناس مبايعته والانقياد
له . وكذلك فقد اتفق أهل النبي على ان طريق الامامة انما هو الدعوة
والخروج ، الشرح ص ٧٥٤ ، عند الزيدية يجوز بالنص ويجوز بسبب
الدموة والخروج مع حصول الاهلية ، الصالح ص ١٥٨ - ١٥٩ ،
كل فاطمي صالح خارج بالسيف وادمى الامامة صار اماما ، الملل ح ٢
ص ٨٤ - ٨٥ ، المغنى ، الامامة ص ٢٥٢ - ٢٥٣ ، ص ٢٥٩ - ٢٦٧ ،
الخروج شرط في كون الامام اماما ، الملل ح ٢ ص ٨٤ - ٨٥ ، كل فاطمي مستحق
لشرائط الامامة دعى الخلق لنفسه شاهرا سيفه على الظلم ، المحصل
ص ١٨٠ ، ان يخرج على الظلم شاهرا سيفه يدعو الى الحق ، تلخيص
المحصل ص ١٨٠ ، وعند الصالحية والابترية كل من شهر سيفه
من اولاد الحسن والحسين وكان عالما زاهدا شجاعا فهو الامام ، الملل
ص ٢ ص ٤٩٣ ، الامامة ص ٢٧٣ - ٢٧٨ .

ويبدو في ذلك تنظير للاحداث السياسية التي اوجبت الخروج بعد الائمة الثلاثة الاوائل من آل البيت واستتباب الامر للسلطة وتحول المعارضة الى خروج بالسيف دفاعا عن الحق ومقاومة للظلم . ومن ان الخروج على الامام بالسيف حق اذا خان الامام او استسلم للاعداء أو تهاون في تطبيق الشرع أو الذب عن البيضة وبناء الثغور وتقوية الجسور فلا طاعة لمخلوق في معصية الخالق الا أن ذلك لا يحدث الا بعد الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ، والنصيحة في الدين . كما أن الخروج ليس دعوة للذات طلبا لبيعة الناس بل لمقاومة الامام الظالم حتى يأتى الناس ببيعة جديدة لامام عادل . وقد تتكاثر الائمة اذا ما خرج الكثر على الامام الظالم لمقاومته فيستحيل بعد ذلك اختيار أحدهم اماما ومبايعة الناس له . قد يحدث ذلك في حال تنصيب امامين . فبعد الخروج على أحدهما والدعوة الى الآخر وليس في حالة الاتفاق على امام واحد . وقد يستعصى الحل السلمي اذا ما نظر الى الافضل والازهد أولا فان تساويا نظر الى الامتن والاحزم . فان تساويا انفلس الامر وتحول الى حرب بينهما ، كل منهما يدعى الامامة ويفتى ضد الآخر لدرجة اباحة دمه واستحلال حرمانه . ونظرا لغيب العقل ينتهر الامم كله الى التقليد (٨١) . والحقيقة انه في مجتمع يقوم فيه كل شيء بالتعدد . ولا اثر فيه للاختيار الحر تكون الامامة فيه بالتعيين اضر والاختيار .

(٨١) الخروج بعد أن يكون مناطيا يلزمهم أن يكون في كل صقع امام واجب الطاعة فيكون في الارض الف امام نافذ الامر واجب الطاعة ، النهاية ص ٤٨٧ ، الشرح ص ٧٥٦ - ٧٥٧ ، لهم خبط عظيم في امامين وحدث فيهما هذه الشرائط وشهرا سيفهما ينظر الى الافضل والازهد . وان تساويا ينظر الى الامتن رأيا والاحزم أمرا . وان تساويا تقابلا فينقلب الامر عليهم كلما يعود الطلب جذعا والامام مأمورا والامر مأمورا . ولو كان في قطرين انفراد كل واحد منهما في قطره . ويكون واجب الطاعة في قومه . ولو أفتى أحدهما بخلاف الآخر كان كل واحد منهما مصيبا وان أفتى باستحلال دم الامام الآخر . وأكثرهم الآن مقلدون لا يرجعون الى رأى واجتهاد . في الاصول معتزلة وفي الفروع على أبى حنيفة الا في مسائل قليلة مع الشافعى . يعظمون المعتزلة أكثر من تعظيم آل البيت ، الملل ح ٢ ص ٩٣ - ٩٤ .

السلح . وفي مجتمع آخر يفسع فيه الاختيار ولا تنعقد له بيعة قد .
يسمح فيه ضبطه بالنص وبهجة السلطة . ومع ذلك فلا يمكن اخراج
احكام من نصوص ، اذ تأتي الاحكام من تحليل الواقع . وقد انت النصوص
من قبل نموذجاً لاحكام صدرت بعد تحليل الواقع وتجربتها فيه .

ج - الواقع التاريخي . ويتحقق التعيين بالنص في الواقع التاريخي .

وكان التاريخ يسير وفقاً للنص وليس النص تبريراً لوقائع التاريخ
وما أسهل أن يجد الحدث التاريخي له أصولاً في النصوص . ولما
كان الحدث التاريخي فعلاً إنسانياً واختيارياً إجماعياً وكان النص الديني
وحياً مدوناً فإن الحدث التاريخي يفرض نفسه على النص ويجد نفسه
مقروءاً فيه . ولما كان الحدث التاريخي خاصاً والنص الديني عاماً
فرض الخاص نفسه على العام فخصص العام وطبق على الخاص .
وتنازع النص اتجاهان : الاول للمحافظة على عمومته خارج التاريخ كبدا
نظري عام والثاني من أجل تخصيصه على حدث معين أو شخص بعينه
حتى يكون تعيين الامام بالنص . لماذا ما اختلف الخياران الإنسانيان
حدث الجدل حول النص ، وتحول الموقف كله الى جدل ومحاولة لتبرير
المواقف السياسية المسبقة . ويحدث ذلك اما بالشك في صحة الخبر
من أجل تقويض مواقف الخصوم السياسيين أو إعادة تأويل معناه
بحيث لو ثبتت صحته يكون ضد الخصم وليس معه . ويكون أيضاً بإيراد
خبر مضاد في مقابل خبر الخصم حتى تتكافأ الأدلة وإبراز معنى ضد
معنى ولا يكون أحدهما أولى من الآخر . فالاول جدل سلبي والثاني
جدل ايجابي . الاول ينزع من الخصم سلاحه ويرده اليه والثاني يوجه
اليه سلاحاً جديداً .

وما أكثر النصوص لاثبات التعيين بالنص على الامام الرابع . بل
ان مجرد اختلاف صياغاتها تدل على عدم صحتها وبالتالي يؤدي الى
الشك فيها . وان الاختلاف في هجتها وترددها بين الطول والقصر ،
بين العموم والخصوص ليشير الى قدر الوضع فيها من أجل تبرير
إمامة شخص بعينه في مجتمع النص الديني فيه حجة ومصدر سلطة .

كما أن كثرة النصوص من الحديث وزيادتها على نصوص القرآن تدل على احتمال الوضع لانه سهل في الحديث مستحيل في القرآن . فمثلا آيات الموالة في القرآن بالرغم من كون بعضها قد نزل بمناسبة شخص بعينه حتى ولو كان الامام الرابع الا انها عامة وليست خاصة . كما أن الولاية لا تعنى الامامة فالولى هو الناصر وليس المتصرف مثل تحريم موالة اليهود . فالولاية اسم مشترك تعنى النصرة وليس الامامة الواجبة الطاعة . فالله ولى والرسول ولى والمؤمنون اولياء بمعنى نصراء ولبيس . بمعنى ائمة . والله لا يؤم الناس ولكنه ينصرهم . ولماذا يعنى الرسول بالموالة الامامة فيخرج الاسم عن مدلوله ويختلف المسلمون في تأويله مع ان امرا مهما كهذا ، اصلا من اصول الدين ، كان يمكن لو صح النص والتعيين فيه ان يقول الرسول صراحة ؟ ولكن الشرعية التاريخية الضائعة في مجتمع الاضطهاد وضعت نصوصها كنوع من المقاومة لمجتمع القهر وكان الذات تخلق الموضوع دفعا عن وجودها فيه (١٨٢) .

(١٨٢) يذكر الشيعة عدة نصوص لاثبات تعيين النص لعلها منها « انهم وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكمون » ويرونها خاصة في على وليست عامة في كل المؤمنين ، الشرح ص ٧٦٥ — ٧٧٦ ، المغنى ح ٢٠ ، الامامة ص ١٣٣ — ١٣٩ ، وقد نزلت الآية في على وهو يصلى عندما سأل سائل فاعطاه خاتمة راكمها ، الطوالع ص ٢٤٤ ، والولى هو الناصر او المتصرف اى الامام ، المحصل ص ١٧٣ — ١٧٤ ، وكذلك « واولوا الارحام بعضهم اولى بعض في كتاب الله » وهى عامة وصحة الاستثناء عند الشيعة على الامامة وعلى من اولى الارحام ، وايضا « والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض » مع انه عموم وليس خصوص . وعند اهل السنة المراد الناصر وليس المتصرف مثل تحريم آيات موالة اليهود ، المواقف ص ٤٠٤ — ٤٠٥ ، وهو ايضا رأى هشام بن الحكم ، التنبيه ص ٢٥ ، ص ٣٠ ، وايضا « وان تظاهروا عليه فان الله موله وجبريل وصالح » وصالح هو امير المؤمنين ، المغنى ح ٢٠ ، الامامة ص ١٣٩ — ١٤٢ ، ومن الحديث « من كنت موله فعلى موله » ، الملل ح ٢ ص ٩٦ — ٩٧ ، المحصل ص ١٧٤ — ١٧٥ ، الفساية ص ٣٧٥ ، المغنى ح ٢٠ ، الامامة ص ١٤٤ — ١٥٨ ، وفي صياغة اخرى « الست اولى بالمؤمنين من انفسهم ، من كنت موله ... » وبالتالي يكون النبى قد ذكرهم بوجوب

وهناك نصوص أخرى أكثر صحة من الأولى ولكنها تدل على اختيار النبی للإمام الرابع باعتبار النبی بشرا وليس باعتباره نبیا نظرا لقربه منه ومودته له واعلانا عن ذلك وسط جموع المنافقين وردا على انكارهم عدم تولی الامام الرابع امانة الجيش في احدى الغزوات الاخرة . والقصد هو اعلان القرب والمودة في حياة النبی وليس الخلافة له بعد مماته . كما يدل على شدة الازر والاستعانة به دليلا على الافضلية وليس اعلانا عن المشاركة في النبوة أو النص على الخلافة . ولفظ الاستخلاف عام لا خاص يدل على الخلافة في الصلاة وفي غيرها وليس على الإمامة وحدها . بكل له فضله ، الامام الرابع وغيره ، هذا في المودة والقرب ، وذلك في العلم ، وثالث في التشريع ... الخ . وما أكثر النصوص التي قيلت في الكثيرين . وهي كلها أخبار آحاد لم يحتج بها أحد على خلافة . واطاعوا الامام الذي بايعه الناس وعقدوا له واختاروه (٨٣) . أما الاعلان

طاعته والانقياد له وذلك يوم غدیر خم . وفي صياغة أخرى « اللهم وال من ولاء ، وعاد من عاداه ، وانصر من نصره ، واخذل من خذله ، وأدر الحق معه حيث دار » . وقد فهم عمر من ذلك الخلافة وهناك وقال « بخ بخ يا علي ! أصبحت مولى كان مؤمن ومؤمنة » ، النهاية ص ٤٩٣ — ٤٩٤ . ويرد أهل السنة على ذلك بأن المعنى المقصود من الموالة هو التصرف والنصرة لابن العم والجبار المظهر للحلف وليس الامام واجب الطاعة . فهو اسم مشترك ، التمهيد ص ١٦٩ — ١٧٢ ، الارشاد ص ٤٢١ — ٤٢٢ ، الشرح ص ٧٦٦ ، الغاية ص ٣٧٨ — ٣٧٩ ، وان صح فهو خبر آحاد وليس خبرا متواترا ، الارشاد ص ٤٢١ — ٤٢٢ ، المواقيت ص ٤٠٥ — ٤٠٦ ، ولماذا لم يقل الرسول ذلك صراحة : هذا امامكم بعبدي الواجب طاعته فاسمعوا له وأطيعوا ، التمهيد ص ١٧٢ — ١٧٣ .

(٨٣) وذلك مثل « انت مني بمنزلة هارون من موسى الا انه لا نبي بعدي » ، النهاية ص ٤٩٤ ، المحصل ص ١٧٥ ، الغاية ص ٣٧٤ ، ويرد أهل السنة على ذلك أن الرسول قد قال « اني استخلفتك على أهل المدينة » في غزوة تبوك ردا على أهل النفاق وقولهم : أبغض عليا وخلاه . ومنزل هارون من موسى هو أنه شريك في حياته وليس بعد

عن الإمامة المصريحة نصا وتعيينا فان كل الاخبار الواردة بشأنهم
موضوعة متواطئة ولو كانت مسحيحة متواترة لاثرت في مجرى الحوادث
ووجهت اختيار الامام الاول . وقد نقلت اخبار اخرى مسحيحة معارضة
وتمت معارضتها بأخبار اخرى دون ان تظهر اخبار النص والتعيين في
مجال المعارضة وهي على اشدها . وان تأخر الامام الرابع عن البيعة
مثل تأخر غيره لانشغاله في موضوعات اخرى مما يدل على ان الإمامة
لم تكن تصدا موجهة له ولا غاية له . ولم يمنع الامام الرابع من بيعته
الإمام الاول او الثاني او الثالث ورضى بالبيعة عقدا واختبارا وشارك
فيها . وكيف تكتم الجماعة المشهود لها بالحق نصا لتعيين الامام الرابع
وهم يحرصون على نقل النصوص وجعلها لا وقد تم نقل النصوص في
موضوعات اقل أهمية فكيف لا تنقل نصوص في الموضوعات الاهم مثل
الإمامة ؟ وان النصوص حول امامة غيره اقنن من النصوص على امامته
ولم يحتج احد بها . وقد نقلت نصوص حول عدالة الامام الرابع
وشاعنته فكيف لا تنقل نصوص مسحيحة ومصريحة على امامته ؟ وقد

موته لان هارون مات قبل موسى وخلفه بوشع بمانون . التمهيد ص
١٧٣ - ١٧٥ ، الإرشاد ص ١٢٢ ، الفصل د ١ ص ١١٢ - ١١٣ ،
الطوابع ص ٢٣١ ، الشرح ص ٧٦٦ ، انتقاء النصوص ، الفاية
ص ٣٧٧ - ٣٧٨ ، المواقف ص ١٠٦ ، شد الأثر به باستثناء المشاركة
في النبوة مما يدل على الأفضلية لا على الإمامة ، استخلاص الرسول
غيره مثل استخلاص أبي بكر في الصلاة ، وإسماعيل ، عموم اللفظ
لا خصوصه ، المغنى د ٢٠ ، الإمامة ص ١٥٨ - ١٨٠ ، وقد قال الرسول
عن عائشة « خذوا دينكم من الحمراء » ، وقوله « أفقههم في الدين
ابن عباس » ، وايضا « اعلهم بالحلال والحرام معاذ » ، الإمامة ص
١٨٢ - ١٨٥ ، وفي صياغة اخرى « انت اخي وخليفتي في اهلي وماضي
ديني ومنجز عدايتي » . وقد قال الرسول في الصحابة كثيرا من هذا
في أبي بكر وعمر ، ومعظمها اخبار احساد . لم يظهر الاحتجاج بها يسوم
السقفة بل انتقاد على لابي بكر وعمر . التمهيد ص ١٧٥ - ١٧٨ ،
الفاية ص ٣٧٥ - ١٧٨ ، المواقف ص ١٠٦ ، الإمامة ص ١٨٢ -
١٨٥ ، والنص يعنى فيما يتعلق بالاصل وليس بالدنيا . ففي صياغة
ثالثة « سلّموا على أمير المؤمنين ، هذا خليفتي فيكم بعد موسى ، فاسمعوا
وامطيعوا » ، وهو من اخبار الاحاد ، الطوابع ص ٢٣١ .

وجد في بيئة منقسمة عليه بين انصار واعداء ، والنص سلاح الخصوم (٨٤) .
وان كثيرا من النصوص الاخرى لتخلط بين الامامة والفضل ، بين
الامامة والعصمة ، بين الامامة والقربى ، بين الامامة والمودة ، بين
الامامة والاخوة ، بين الامامة والطاعة (٨٥) . اما النصوص الاخرى
فانها تدل على فضائل الامام الرابع وليس على امامته . وهي فضائل
يمكن ردها الى الصفات التي يجب توافرها في الامام وفي شروطه .
وكثير منها قد يدل على العصمة او الطاعة او الفضل او القربى او

(٨٤) وذلك مثل « انت الامام من بعدى » او « هذا الامام بعدى » .
ويرد اهل السنة على ذلك بأنه يمكن لكل طائفة ان تقول في امامها كذلك .
لم ينقله الجميع . به توافقوا محتفل . وكتبتان ذلك لا يجوز . لم يستشهد
به احد يوم البيعة بالرغم من نقل اشياء مضادة مثل قول الحسن
لابى بكر « انزل عن منبر ابي » ، ومثل امر فداك وفاطمة ، وتأخر على
والزبير عن البيعة اياما ، وتأخر خالد ، وقول ابي سفيان « ارضيتم
يا عبد مناف ان يلى عليكم يتم ؟ » ولم يمنع على من استخلاف ابي بكر
وعمر . ورضى الجميع بالشورى بعد عمر . ولا يجوز ان يكون الرسول
قد دعا لعلى على الاثهاد ولا يدعو له احد . وشبهات استخلاف
ابى بكر اقوى مثل امامته في الصلاة ولا يدعى احد النص فيه . وقد نقل
ما هو اقل اهمية فكيف بالاهم ؟ وكيف يجوز التكاثر والتواطؤ في مجتمع
الاعلان والتبليغ ؟ وان لم يتكاثم الناس افعاله فكيف يتكاثرون امامته
وهي الاولى بالاعلان ؟ والمعادون له والمحبون له كثيرون مما يجعل
الاعلان والنقل سلاحا للخصوم ، الامامة ص ١١٩ — ١٢٧ ، وهي في
النهاية اخبار غير منقولة ولا متواترة ، الامامة ص ١٢٧ — ١٣١ .

(٨٥) وذلك مثل آية المباهلة . فقد جمع الرسول عليا وفاطمة
والحسن والحسين وذلك يدل على انه الامضل واحق بالامامة وهو
المراد ايضا بآية « وانفسنا وانفسكم » . ويرد اهل السنة بان هذا في
التفضل وليس في الامامة . كما ان عليا لم يكن في المباهلة . الامامة
ص ١٤٢ ، وايضا حديث المؤاخاة ، فالقصد امر زائد على الاخوة فقد
آخى بين عليا وبين نفسه . وعند اهل السنة يدل ذلك ايضا على
الفضل والقرب لا على الامامة . وقد آخى الرسول بين ابي بكر
وعمر . وقد كان المهاجرون اهل ضيق فاراد المؤاخاة بينهم وبين الانصار ،
الامامة ص ١٨٥ — ١٨٦ ، وكذلك آية « اطيعوا الله واطيعوا الرسول
واولى الامر منكم » والطاعة للمعصوم وهو اجر المؤمنين : وعند اهل
السنة هذا خطأ لان الطاعة ليست للمعصوم بل لموافقة ارادة الجماعة .
كما ان عليا ليس هو اولى الامر ، الامامة ص ١٤٢ — ١٤٤ .

المودة وليس بالضرورة على الإمامة . وبالإضافة الى أن كثيرا منها أخبار آحاد فان مثلها كثير في فضائل باقى الصحابة . وكثير منها عام في جميع المؤمنين . وبعضها يشير الى النبوة لا الى الإمامة . وكان الامام الرابع يثبت خلافة الامامين الاول والثانى ولا يعتبر نفسه أحق منهما (٨٦) . أما الصفات الشخصية مثل العلم والعدالة والشجاعة فانها تؤهل للإمامة اختيارا لا نصا ضمن شروط الامام وهى صفات مكتسبة بجهد الانسان واستحقاقه وليست مخلوقة سلفا فيه . والتضاء والعلم والسلام والشفقة كلها شئء والإمامة بنص صريح شئء آخر . وكل ذلك يمكن حمله على تعظيم الامام الرابع في الدين وعلى علوه فيه لا على الإمامة وعظمته في الدين مثل عظمة باقى الجماعة وصونها من الفسق والنفق .

(٨٦) وذلك مثل « أنا سيد المرسلين ، وإمام المتقين ، وقائد الغر المحجلين » ، « هذا ولى كل مؤمن بعدى » ، « أن عليا منى وأنا منه » ، وهو ولى كل مؤمن ومؤمنة » ، وعند أهل السنة هناك أخبار كثيرة مشابهة في أبى بكر ، وهى أخبار آحاد ، تثبت الافضل . وكان على يثبت خلافة الشيخين ، الإمامة ص ١٩٧ — ١٩١ ، وأيضا « من الذى يبايعنى على ماله ؟ » فبايعته جماعة ، « من الذى يبايعنى على روحه وهو وصيى وولى هذا الامر من بعدى ؟ » فبايعه على وحده . وكانت قريش تعير أبا طالب : لقد أمر عليك ابنك ، الملل ح ٢ ص ٩٥ — ٩٦ وأيضا « لا عطيه الراية غدا رجلا يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله » ، ومثل « اللهم ائتنى بأحب خلقك اليك يأكل معى من هذا الطائر » ، الإمامة ص ١٨٦ — ١٨٧ ، « انى تارك فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا » ، كتاب الله وعترتى أهل بيتى ، ولن نفترق حتى نرد على الحوض » ، « مثل أهل بيتى فيكم مثل سفينة نوح ، من ركبها نجا ، ومن تخلف عنها غرق » ، الإمامة ص ١٩١ — ١٩٣ ، ومن الآيات « انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس آل البيت ، ويظهركم تطهيرا » أى عصمتهم أى امامتهم . وعند أهل السنة هذا عام في جميع المؤمنين ، مدح وتعظيم لا امامة ، وأيضا « انى جاعلكم للناس اماما قال ومن ذريتى » ، قال لا ينال عهدى الظالمين « فلا امامة للظالمين بل المعصوم . وعند أهل السنة هذا في مورد النبوة لا الإمامة ، الإمامة ص ١٩٣ — ١٩٥ .

وقد بلغت الاخبار بذلك مبلغ التواتر (٨٧) ، وقد تكون هناك عدة وقائع ابلغ من النص الاجمالي أو الجلي مثل استخلاف الامام الرابع في حياته . ولكن مثل هذا الاستخلاف كثير وعام في غيره ، ولا يخص الامامة (٨٨) . وهناك حجج معنوية اخرى لاثبات الامامة بالنص والتعيين تعتمد على العقل ، وهو تناقض منهجى يقوم على اثبات النص والتعيين عقلا ولا يثبت الامامة عقلا . فمثلا لا يجوز ان يكون عالما باحتياج الخلق الى الامام وفقا لما وردت به الادلة السبعية والا كان قدحا في نبوته . كما لا يجوز ان يكون عالما بذلك دون ان ينصر عليه وهو اهم من الاستنجاة والتهيم والا وقعت الامة في الخطأ . والحقبة ان الرسول علم ان الامامة لا تتم الا اختيارا فتركها كذلك بيعة للامة وشورى بينها . والنص حيز لقدرات الامة وقيد عليها . يبين الرسول الاستنجاة والتهيم لانها امور شرعية اما الامامة فعقلية مصلحة لم يبينها الرسول لان الناس اعلم بشؤون دنياهم . واذا كان الامام تكميلا للدين فان تركه بيعة واختيارا ليس معصية بل ان التنصيص عليه حجر على الامة وحده لمصالحها . ولا يمكن اجماع الامة على ائمة بعينهم محصورى العدد دون غيرهم وابطال الجميع الا واحدا يكون هو الامام الحق لان

(٨٧) وذلك مثل « أفضاكم على » وعند اهل السنة التقاضى بمعنى التخاصم وليس بمعنى الامامة ، الملل ٢ ص ٩٧ — ٩٨ ، وكان على افضل الناس بعد الرسول ، الاقتصاد ص ١٢٢ ، الطبع ص ٢٣٤ ، « انا مدينة العلم وعلى بابها » ، التهيد ص ٤٩٤ ، « سلموا على على بأمر المؤمنين » وهو عند اهل السنة حديث موضوع ، المواقف ص ٤٠٩ ، وشفقته على الامة معلومة ، وعلمه في امور التسييس وقضاء الحاجة ودقائق آدابه ، المواقف ص ٤٠٤ ، وكل ذلك يجب حمله على تعظيم حال على في الدين وعلو منصبه لا على الامامة . فهذه الطريقة تصون الامة من الكفر والفسق . كما ان الاخبار الواردة في فضل ابي بكر وعمر بلغت مبلغ التواتر . والنص على تعظيم المهاجرين والانصار في القرآن ، المحصل ص ١٧٥ — ١٧٦ . ولو كان على اماما لما حارب مع ابي بكر ، المسائل ص ٣٨٤ — ٣٨٥ .

(٨٨) وذلك مثل استخلاف على في المدينة وبالتالي استخلافه قياسا في الامامة بعد الموت ، الامامة ص ١٨١ — ١٨٢ ، وعند اهل السنة لم يؤمر الرسول عليا قط ، الملل ٢ ص ٩٥ ، المواقف ص ٤٠٤ .

السبر والتقسيم في علل الاحكام وليس في اجماع الامة على الائمة .
الائمة ليس لهم عدد معلوم طالما أن الزمان قائم والامة في التاريخ (٨٩) .

ويستمر التعيين في التاريخ وراثه او وصاية . فالدم المنبتق .
الامام الاول مثل النص عليه في الوحي . ويعود النص من جديد من امام على
غيره فتكمل الدورة في النص الى الدم ومن الدم الى النص (٩٠) . وهل

(٨٩) وذلك مثل ! « اما أن يكون النبي عالما باحتياج الخلق
الى الامام على وفق ما وردت به الادلة السمعية أم لا . ولا يجوز
الا يكون عالما والا كان قدحا في النبوة واساءة الظن به . ولا يجوز أن
يكون عالما والا كان قدحا في النبوة واساءة الظن به . ولا يجوز أن
في الخطأ ، الفاية ص ٣٧٥ — ٣٧٦ ، ص ٣٨٠ — ٣٨١ ، لابد وأن
يكون الرسول قد نص على امام معين تكميلا للدين ، ولم ينص على أبى
بكر أو على والا كان توقيفه الامر على البيعة معصية وقت تنصيبه ،
الطوالع ص ٢٣٤ ، اجمعت الامة على امامة أحد الاشخاص الثلاثة .
وبطلت امامة أبى بكر والعباس كما ثبت أن الامام معصوم ومنصوص
عليه فوجب امامة على ، الطوالع ص ٢٣٤ ، وقرت عيون الرافضة
المائلين الى الاعتزال بطعن شيوخ المعتزلة في امامة على وبعد شك
زعيمهم واصل في شهادة على وأصحابه ، الفرق ص ١٦٣ — ١٦٤ .

(٩٠) عند الروافض الامامة في على بالنص ثم الحسن ثم محمد بن
جعفر . وهذا مذهب متكلميهم هشام بن الحكم وهشام بن سالم
الجواليقي وداود الجواربي وداود الرقي وعلى بن منصور وعلى بن
هيثم وأبى على السكاك ومحمد بن جعفر النعمان شيطان الطناني
وأبى مالك الخضرمي ، الفصل د ٤ ص ١١ — ١١٢ ، ص ١٢١ — ١٢٣ ،
وعند المغيرة نص النبي على على ثم انتقلت الامامة منه الى الحسن ثم
الى على ثم الى محمد نصا ثم الى جعفر وصاية ، وعند البيهقي نص
أبو هاشم عبد الله بن الحنفية على امامة بيان بن سميان ونصب
نفسه اماما ، مقالات د ١ ص ٦٧ ، ثم أوصى أبو هاشم الى بيان
وليس الى عقبه ، مقالات د ١ ص ٩٥ ، الفرق ص ٢٣٧ ، الملل د ٢
ص ٧٨ ، وعند فريق آخر من الرافضة الامامة حتى على بن الحسين
الذي نص على امامة جعفر محمد بن على الذي أوصى الى أبى منصور
ثم اختلفوا : الحسينية أوصى أبو المنصور الى ابنه الحسين ، والمحمدية
مالت الى تثبيت محمد بن عبد الله بن الحسن اماما . فقد أوصى أبو جعفر
الى أبى منصور دون بنى هاشم مقالات د ١ ص ٩٦ — ٩٧ ، الملل د ٢
ص ١٤٣ — ١٤٤ ، وعند الشيعية (يحيى بن شبيب) الامامة نصا

نص الامام الرابع على امامة بنيه ؟ هل هناك صراع بين الاخ والابن ؟ نسق القرابة ؟ ولماذا لا تكون الوراثة في الابناء وحدهم وتكون في الاخرة ايضا ؟ وما العمل اذا ما وقع خلاف في شجرة الانساب ؟ ولماذا يتم اعتبار مؤسس الفرقة اماما وهو ليس من نسل الامام الرابع وكان الوصية تعادل الوراثة ؟ هل يمكن ضبط ذلك بنسق للقرابة ؟ (٩١) .

■ من جعفر الى ابنه محمد . مات جعفر وأوصى بها لابنه محمد والامامة في أولاد محمد ، الفرق ص ٦١ — ٦٢ ، والامام اسم النبي ، الملل د ٢ ص ١٠٤ ، وعند الحربية أصحاب عمر بن حرب نص أبو هاشم عبد الله محمد بن الحنفية على امامته ، مقالات د ١ ص ٦٨ ، د ٢ ص ٩٤ — ٩٥ ، وتقول الامامية بالنص الجلى على وعلى الامر بعده للنبي يفعل ما يشاء ، المحصل ص ٧٧ ، وعند الرزائية الامامة من على الى ابنه محمد الى ابنه أبي هاشم ومنه الى على بن عبد الله بن عباس بالوصية ، ثم الى محمد بن على ثم أوصى محمد الى ابنه ابراهيم صاحب أبي مسلم . ومنهم من ساق الامامة الى محمد بن على بن عبد الله بن عباس من أبي هاشم بن محمد بن الحنفية وصية ، الملل د ٢ ص ٨٠ — ٨٤ ، وعند احدى فرق الكيسانية الامامة من على الى الحسن الى الحسين الى أخى محمد بن الحنفية بوصية أخيه الحسين ، مقالات د ١ ص ٩٠ ، وأخلفت الراوندية (احدى فرق الكيسانية) في الامام بعد أبي هاشم . منهم من نقلها الى محمد بن على بن عبد الله بن عباس بن عبد المطلب بوصية أبي هاشم ، الفرق ص ٤٠ ، نص النبي على العباس ثم نص العباس على ابنه عبد الله الذى نص على ابنه على حتى أبي جعفر المنصور ، مقالات د ١ ص ٩٤ ، وعند مجموع الامامية الدين كله في يد على ثم في آل البيت ، مقالات د ١ ص ١٢٨ ، وعند الاسماعيلية الواقفية الامامة من جعفر الى اسماعيل نصا وبتفاق من أولاده الى محمد وهم المباركية ، الملل د ٢ ص ١٠٦ — ١٠٧ ، د ٢ ص ١٤٣ — ١٤٤ .

(٩١) الخلاف في شجرة النسب كبير ومتشعب حتى ليفقد الانسان القدرة على المتابعة . فقد اختلفت الروافض بعد موت جعفر الى : (أ) امامة اسماعيل بن جعفر (ب) امامة ابنه محمد بن جعفر (ج) امامة موسى بن جعفر ، الفصل د ٤ ص ١١١ — ١١٢ ، كما اختلفت الهشامية اتباع هشام بن محمد بن الحنفية في موت محمد بن الحنفية وانتقال الامامة الى ابنه أبي هاشم الى : (أ) مات أبو هاشم وأوصى الى محمد

ماذا يحدث لو كان الامام الوريث صبيا ، او طفلا رضيعا ؟ البسر العقل والبلوغ من شروط الامام او وصيته لهم ؟ وما العمل لو لم تتحقق من الامام المنصوص عليه او الموصى اليه شروط الامة ؟ ماذا لو كان مجنونا او فاسقا(٩٢) ؟ وقد تكون الوصية شفاها وبالتالى تكون نصا غير مكتوب . وهنا تخضع الوصية لمناهج النقل الشفاهى . وهل يعادل نص الوحي على الامام على بنيه ؟ كل هذه تساؤلات من اجل اعادة الواقع التاريخى الى أسس نظرية دون تحويل هذا الواقع نفسه الى نظريات . ولما كان التعيين فى التاريخ يتم فى مجتمع الاضطهاد فى مواجهة مجتمع القور فانه ينشأ محادا بمؤامرة الصمت والظلم ضد

بن علي بن عبد الله بن عباس (ب) أوصى الى ابن أخيه الحسن (ج) الى أخيه محمد (د) الى عبد الله بن حرب الكندي ، الملل ج ٢ ص ٧٥ — ٧٨ ، المحصل ص ١٧٩ ، الاختلافات بعد موسى وعلى والحسن ، الملل ج ٢ ص ١١٠ — ١١٣ ، مقالات ج ١ ص ١٠١ — ١٠٢ ، عند القرامطة الإمامة من النبي الى علي الى الحسين الى علي الى محمد الى جعفر الى محمد بن اسماعيل ، مقالات ج ١ ص ٩٨ ، وعند القطعية الاثنى عشرية انتقلت الإمامة من علي الى الحسن الى الحسين الى علي الى محمد الى جعفر الى موسى الى علي الى محمد الى علي الى الحسن الى محمد ، الملل ج ٢ ص ١٠٦ ، مقالات ج ١ ص ٨٩ ، ثم وقعت الاختلافات بين اخوتهم وبين أعضائهم ، الملل ج ٢ ص ١١٠ — ١١٣ ، وعند القطعية الإمامة من جعفر الصادق الى عبد الله الانطح أخى اسماعيل ، الملل ج ٢ ص ١٠٣ — ١٠٤ ، ويسمون العبارية ، الفرق ص ٦٢ ، وعند الباقية الإمامة من علي الى محمد بن علي المعروف بالباقر ، الفرق ص ٥٩ — ٦٠ ، ومع الباقية الجعفرية والواقفة ، الملل ج ٢ ص ١٠٠ — ١٠٢ ، وعند النواوسية الإمامة من علي الى جعفر بنص الباقر ، الفرق ص ٦١ ، أما الامامية فقد استقر رأيهم على أن الامام بعد الرسول هو علي ، الحسن ، الحسين ، زين العابدين ، محمد الباقر ، جعفر الصادق ، موسى الكاظم ، علي الرضا ، محمد المثنى ، الحسن الزكى ، محمد وهو القسائم المنتظر المحصل ص ١٧٦ — ١٧٩ .

(٩٢) اختلفت الروافض القائلين بإمامة محمد بن موسى بن جعفر لان إياه توفي وهو ابن ثمان سنين أو أربع . زعم البعض أنه امام حسب له الطاعة عامة ، والبعض الآخر أنه امام ولكن لا يجوز أن يؤم أو ينفذ الشريعة ، مقالات ١ ص ١٠١ - ١٠٢ ، الشرح ص ٧٥٨ .

م ١٥ - الايمان والعمل - الامامة

الامام المعين . وان خف ضغط القهر فسيبغ الامام المميز مجرد أفضل الناس وقع عليه عين غير مقدسود ودون مؤامرة الحسمت والابعاد . وان خف ضغط القهر اكثر واكثر تطيب نفس الامام المبعود زهدا في الدنبا وترفعها عليهما . وان زاد ضغط القهر والظلم فقد تخرج الامامة عن نسل الامام اما بظلم غيره او بتقية منه ويعود احد الابناء ليخرج شاهرا سبفه ويصح مسار الامامة في التاريخ عائدا بها الى حظيرة الدم ورحمة الولادة (٩٣) . فاذا ما ظهرت عيوب التعيين بالنص على امام بعينه اكتفى النص بالاشارة الى وصفه او فعله دون اسمه او رسمه . وقد يكون نصا خفيا لا نصا جليا . فاذا ما استمر الخلل يمكن حينئذ الجمع بين النص والشورى ، النص اولا حتى احد الابناء وبسدها الخروج والدعوة (٩٤) .

(٩٣) القائلون بان الامامة لا تكون الا في ولد على انفسهم .
طائفتين : (أ) نص الرسول على علي وان الصحابة اتفقوا على ظلم وكنهان نص النبي (الروافض) (ب) لم ينص النبي على علي لكنه كان افضل الناس واحقهم (الزيدية) . ثم اختلفت : (أ) الصحابة ظلموه وكفروا من خالفه من الصحابة (الجارودية) (ب) الصحابة لم يظلموه ولكن طابت نفسه بتسليم حقه الى أبي بكر وعمر وهما امامان . ووقف البعض في عثمان (الحسن بن صالح الهمداني) وعند الزيدية جميعها الامامة في ولد علي من خرج منهم يدعو الى الكتاب والسنة وسل السيف معه ، الفصل د ٤ ص ١١١ - ١١٢ ، ص ١٢١ - ١٢٣ . واعتقد جمهور الشيعة ان الامامة لا تخرج من اولاد علي وان خرجت فبظلم يكون من غيره او بتقية من عنده ، الملل د ٢ ص ٦٨ ، الف في ص ٢٣٩ ، مذهب الزيدية ان كل فاطمي خرج وهو عالم زاهد شجاع سخي كان اماما واجب الاتباع وجوزوا رجوع الامامة الى اولاد الحسن . منهم من وقف وقال بالرجعة ومنهم من ساق وقال امامة من هذا حاله في كل زمان ، الملل د ١ ص ٣٧ - ٣٨ ، الامامة في اولاد فاطمة . كل فاطمي عالم شجاع سخي اذا خرج بالامامة يكون اماما سواء كان من اولاد الحسن او الحسين ، الملل د ٢ ص ٨١ - ٨٢ .

(٩٤) عند الجارودية نص النبي على علي بالوصف لا بالتسمية وضل الناس بتركهم والاقتداء به بعد النبي ، مقالات د ١ ص ١٣٣ - ١٣٤ ، كفر الصحابة بتركهم على . ثم افترقوا فرقتين : (أ) نص على علي

وقد ساعدت السيئات الدينية المجاورة في إعطاء نماذج للوراثة والوصاية لما كان الواقع الاجتماعي يفرز بنيته التي تحتاج إلى نموذج ذهني سرعان ما يتسرب إلى البيئة الاجتماعية (١٩٥) . وقد بدد الأمر الـ تكبر الجميع ، كل من اغتصب الإمامة من الإمام المنصوص عليه . فالتاريخ مؤامرة ، والحق مهضوم ، والشرعية ضائعة . ويحدث الفساح بين جماعة الحق وجماعة الباطل ، براءة من الله ومن المشركين . وفي هذه الحالة ينسخ القرآن ويرفع إلى السماء فلا بقضاء له في مسدود المختصين . ولا ولاية لهم عليه . ويصبح مفتصو السلطة هم المحرمات والطوائف . وقد نشأ الصراع منذ قديم الأزل بين الخير والشر . بين الشرعة والملاحقة . والامانة هي حمل الامامة والعردة إلى الشرعة (١٩٦)

إمامة ابنه الحسن . ونص الحسن على أخيه الحسين به صارت بعد الحسن والحسين شوري في ولديهما . فمن خرج شاهرا مدبفه داعيا إلى دينه وكان عالما عارفا فهو الإمام . الفرق من ٣٠ — ٢١ . الموافق من ١٢٣ ، من ١٠٠ . النص الخفي بعد الرسول . المحصل من ١٨٠ — ١٨١ .

(١٩٥) مالت المجدية إلى تلبيت محمد بن عبد الله بن الحسن الإمام . نقد موسى أبو جعفر إلى أبي منصور دون بني هاشم كما أوصى موسى إلى يوشع دون ولده هارون . والأمر بعد أبي منصور راجع إلى ولد علي ، مقالات ١ من ٩٦ — ٩٧ . الملل ٢ من ١١٢ — ١١١ . وعند الموسوية أو المفضلية الإمامة لموسى بن جعفر نسا حيث قال الصادق « سابقكم قائمكم » ، « صاحبكم قائمكم » ، فسمى صاحب النوراد ، وهو شبيه بعيسى ، الملل ٢ من ١٠٤ — ١٠٦ ، مقالات ١ من ١٠٠ — ١٠١ .

(١٩٦) تقبرا إحدى فرق الزيدية من أبي بكر وعمر ، مقالات ١ من ١٣٧ ، وتكفر الإمامية الصحابة فقد كفر الخلق بعد النبي إلا عليا وفاطمة والحسن والحسين والزبير وعمر وسلمان وأبا ذر ومقداد وبلال وصهيب ، اعتقادات من ٥٦ ، وعند هشام بن الحكم كُفرت الأمة بيومها أبي بكر وأن القرآن نسسخ وصعد إلى السماء لردتهم ،

تطور الامامة والا، فلهذا لم يتركها من الراجح . الا ان شاع الحق في الناس .
الامام فانه يبقى حيا لا يموت . يعود من قريب . ويفتخره الناس . واداء
ما افادت الجماعة فانها تدرك ان امامها قد خدعها فتثور عليه وقتله .
وكما ناسع الواقع جعلت الامة هيبا كله في الامامة . نسياع الاسفل
بتحول الى وجود الاصل . وغاب القاعدة يؤدي الى التركيز على القمة .
ركلما نسلق الخفاق ، يقل الانسراج ، الى الخارج ازداد القتال على الداخل
مثل الدولة اليسارية في حركات المعارضة . وتصطدم الشرازم بالسلطة
بنكاذب امها وتزداد تشبها (٩٧) . والحقيقة ان التعيين بالنسب رجوع

التنبه من ٢٥ - ٢٦ . وعند الخديوية (الرافضة) ابو بكر وعمر هما
الحجت والدلائل وكذلك الخمر والميسر ، التنبه من ١٦٢ ، الفرق
من ٢٢١ ، اما الكاملة فقد خفرت جميع الصحابة لركها بيعة علي ،
الملل ج ١ من ١١٧ ، الاصول من ٣٣٢ ، وكفر على لانه لم يحارب
ابي بكر ، اعتقادات من ٦٠ ، الفصل ج ٥ من ٢٣ - ٢٤ ، وعند
الخيرية اول ما خلق الله خال ، وعلى قبل ظلال الكل ثم عرض على
السموات ان يحملن الامانة لمنع على بن ابي طالب من الامامة فابين .
ثم عرض على الناس فامر عمر ابا بكر ان يتحمل منعه ، ونسب ان يمينه
على الغدر به على شرط ان يجعل الخلافة من بعده ، الملل ج ٢ من
١٢١ ، وعند الازلية ، على قديم وكذلك عمر ، الاول خير محض والذاني
شر محض ، اعتقادات من ٦١ ، وتلعن الجارودية في ابي بكر وعمر ،
اعتقادات من ٥٢ ، اما النظم فيستشهد بضرب عمر بطن فاطمة به
البيعة ، الملل ج ١ من ٨٦ - ٨٧ . ويرفض امامة ابي بكر لان الامام
يجب ان يكون معصوما ولان البيعة لا تصلح طريقا للامامة ولان عليا
افضل الخلائق ولوجود شبهات حول ابي بكر ، الملل ج ٢ من ٩٥ .
المواقف من ٤٠٠ - ٤٠٣ .

(٩٧) اختلفت الشيعة بعد امامة موسى بن جعفر هل مات ام لم يموت
وهم المطورة ساهم بذلك على بن اسماعيل « كلاب مطبورة » . منهم
من قطع بموته وهم القطعية ، ومنهم من توقف وقال بأنه سيخرج
بعد الغيبة وهم الواقفية ، الملل ج ٢ من ١٠٤ - ١٠٦ ، مقالات ج ١
من ١٠٠ - ١٠١ ، اما الشيطانية اتبعها محمد بن النعمان الرافضي
الملقب بشيطان الطاق فقد ساق الامامة الى موسى بن جعفر العساذق
وقطع بموته وانتظر بعض اسباطه ، الفرق من ٧١ ، وتقول الكسمانية

الى الوراء واسقاط الماضى على الحاضر ، واعادة قراءة الماضى بناء على الوضع النفسى الحاضر . فالنص لا يتحدث ولا يتخول الى معنى بل يجعله المتأول يتحدث طبقاً لما يريد . فالاصل هو الواقع الحالى ، وهو الذى يعطى النص مضمونه ومحتواه . وبدلاً من تحليل الواقع ذاتاً ومكوناته يتم الاعتماد على حجة السلطة فى مجتمع النص فيه مصدر سلطة . اما الواقع التاريخى فكله أصبح بغير ذى دلالة . وماذا يفيد الواقع الآن لمعرفة أيهما كان على حق أو أى الفريقين كان أحق بالخلافة ؟ ان الوقائع التاريخية المحددة ليست جزءاً من الايمان او مضمونا للعقيدة . انما الدلالة فى التعمين بالنص أو العقد بالسبعية ان حالة موضوع الحكم الى الواقع التاريخى القديم لهو تمويض عن الحاضر الضائع والاعتراب عنه . تثبت بالاسلاف فى ضياع الاحفاد ، والحد عن الحق بينهم وفى خلافاتهم عجزاً عن البحث عنه بيننا وفى خلافتنا وبالرغم من جماهير اهل السنة التى نعيش بيننا الا أن الحكم لدينا اقرب الى الشيعة أى تعيين الإمام بالنص أو الوصية ، ضابطاً عن ضابط اميراً عن امير أو ملكاً عن ملك . وبالرغم من أن الشيعة تقول بالنص والتعيين الا انها كانت أقدر على الثورة على الحكم الظالم . وهو تناقض فى الصلة بين الموروث القديم والنية الحالية يبعث على التساؤل من جديد الى أى حد يقبح الموروث فى البنية النفسية للعصر .

بأن محمد بن الحنفية لم يمت ، وسيعود ، الملل ج ١ ص ٣٥ — ٣٦ : ومع ذلك يظهر الواقع دون الاسطورة والحلم . لما ادعى بكر الاعور القتات وصية جابر الجعفى صاحب المغيرة بن سعد صيره أصحابه اماماً وادعوا أنه لا يموت فكل أموالهم على وجه السخرية . فلما مات علموا أنه كان كاذباً فخلعوه ، مقالات ج ١ ص ٧٣ ، الفرق ص ٢٤٢ ، وقد كان أبو الحنفية من اتباع محمد بن عبد الله بن الحسن بن الحسين (مع الجارودية) . ولما قتل بقى أبو حنيفة على البعثة وموالاة آل البيت . منهم من قال بإمامة يحيى بن عمر صاحب الكوفة ، الملل ج ٢ ص ٨٧ — ٨٨ ، المحصل ص ١٨٠ .

٢ - الامامة عقد واختيار

ليست الامامة عقدا واختيارا بناء على نص من الوصي ، او بناء على عهد من الامام السابق الى الامام اللاحق فهذه شروط الانتداء وليست حالة الاختيار . فالاختيار تعبير عن واقع والعقد اقرار لمصلحة . ولما كان النص كذلك في نشأته تعبيراً عن واقع بفعل اسباب النزول وحفاظاً على مصلحة بناء على مقاصد الشريعة التقى الاختيار مع النص . فبالرغم من ثبوت الامامة بالنص وبالعهد وبالإجماع الا ان ذلك هو البداية فقط أى مجرد افتراض أو اقتراح لا يتحقق الا بالعقد والاختيار ، ببيعة الامة . فالنص والعهد والإجماع ، كل ذلك يقوم على حسن الاختيار للامة . فالعهد يتم بحضور الرفاق ، بعض اهل الحل والعقد ، ولا يكره أحد منهم . ومن حقهم الاعتراض على المعهود اليه . فالعهد اختيار ضيق قبل البيعة كاختيار موسع . وان توفى الامام دون ان يعهد الى امام بعده ينادى رجل مستحق لها فيدعوها لنفسه ثم تأتي البيعة العامة اختياراً من الامة وعقداً عليه . وفي هذه الحال لا يتحول النداء الذاتي الى امامة الا بالبيعة العامة . فماذا ما عهد الامام حين وفاته الى اختيار امام من كثير فان ذلك الاختيار يكون ايضاً عقداً من الرفاق تطوّه ببيعة الامة . ويتم ذلك في اقصر وقت منعا للشقاق وحرصاً على المصلحة العامة . ولا يمكن تأجيل رضى الجماعة حتى في حال موت الامام أو الاقتصار على رضى الرفاق أو استناداً الى العهد دون بيعة عامة . وقد يعهد الامر الى رجل ذي شوكة وثقة فيتولى عقد الجمع واختيار الامام لجمع الآراء وعقد الحوار ، واختيار الاصلح (٩٨) . والحقيقة

(٩٨) تثبت بالنص من الرسول ، ومن الامام السابق بالإجماع ، الموافق ص ٣٩٩ ، أو يكون بالعهد اليه من كان مولى الخلافة كما فعل أبو بكر بحضور من الصحابة مع عمر ولم ينكر عليه أحد ، الطيبي ص ٩٩ ، الطوالع ص ٢٣١ ، عبد السلام ص ١٥٣ ، تصح بعهد من الميت اذا قصد فيه حسن الاختيار عند موته دون هوى ، اختلف شيخنا (أبو على وأبو هاشم) في عقد الامام وعهده

ان كل هذه النظريات انما هي تنظم لحوادث التاريخ ومبرر لوقائعه في كيفية اختيار الانمة الثلاثة الاوائل اخبارا ام نبيا ام نبوينا . ومع ذلك يبقى النقيض بين التعيين بالنفس والاختيار بالبيعة والعقد فاما نظريا بتجاوز حوادث التاريخ ومبرر ان حقائق الواقع المبرر

١ - صفة العقد . لما كان كل عقد بشريا سهل مفسدة العقد ومفسدة المتعاقدين فان مفسدة العقد هي ان يقسم بين مصلح الامامة ولا يكون ذا عهد من امام والا يقارن هذا العقد بقدر الله من مصلح الامامة اي به الشروط فدها التي للامام ولا يكون اماما . فلا بد من ان العقد امام لامام او ان يكون ذا عهد مع امام او ان يعقد لذاته . ويمكن مفسدة من مصلح للامامة عن طريق الشروط التي تنافي في الامام . والعهد يحتاج فقط الى بيعة وقبول دون عقد . فالعهد من الامام السابق الى الامام اللاحق بمنابة العقد الجديد . والعقد يكون واحدا حتى لا يعقد لامامين في رقت واحد . وبقتضى العقد القبول والرضى من طريق البيعة راضيا عن الانقياد لذلك . فلا مكفى في الرضى مجرد النية بقى او الانها

٢ - تفويض الامر اليه . اقره ابو هاشم : ومنعه ابو علي الا يعهد بضا الجماعة واقلها ستة . وتناول نفس ابي بكر علي عمر بانه مضم اماما على ستة ، الامامة من ٢٥٢ - ٢٥٣ . وقد الامامة بسبع بوجوه : ١ - عهد الامام الميت الى انسان يختاره ب - ان مات الامام ولم يعهد الى احد ينادى رجل مستحق لها فدعوها الى نفسه كما فعل علي بعد قتل عثمان ج - ان يعهد الامام عند وفاته اخبار خليفته الى رجل ثقة او الى اكثر من واحد كما فعل عمر ، ولا يجوز التردد اكثر من ثلاث ليل . الفصل ج ٥ من ٩ - ١١ . في حال موت الامام فقط بهن ناجيل الضا من الجماعة . النظر في التولية على ثلاثة وجوه : ١ - التنصيص من جهة النبي ب - التنصيص من جهة امام العصر بان معين لولاية العهد شخصا معينا ج - التفويض من رجل ذي شوكة بقتضى انقياده وتفويضه متابعة الآخرين ومبادرتهم الى المبايعة لجميع شتات الراء . الاقتصاد من ١٢ . لا بد من العقد ، فالمصلاحيية تحتاج الى امر زائد . الامامة من ٢٥٩ - ٢٦٧ ، صحة العهد ، عهد ابي بكر الى عمر . العهد من ٢٠١ - ٢٠٢ .

راضهمار المخالفة خوفاً أو نفلقاً بل يتطلب القبول والقبول صراحة دون
ناويل . وقد يقبل عقد دون قبول ، اذعاناً للمصلحة العامة وتسليهاً
مارادة الغالبية .

والبيعة تجب النص ، وتقوم على الاختيار الحر . فالنص لا يعين
حداً خاصة لو كان نصاً من الوحي وحتى لو كان متفقاً مع البيعة .
زمع ذلك لا يجوز اثبات العقد والاختيار عن طريق ابطال التعمين
بالنص كما أنه لا يجوز اثبات التعمين بالنص باطل العقد والاختيار .
فهذا هو برهان الخلف ، اثبات الشيء عن طريق ابطال نقيضه .
وهو برهان سلبي خالص لا يكفى للاثبات (٩٩) . لذلك اشتمل الاختيار
على ثلاثة جوانب لا اثنين فقط : ماذا تعنى البيعة ؟ من هم المبايعون أو
الذين لهم حق العقد والاختيار ؟ ما الدليل عليه ؟ فإذا كان من يصلح
للإمامة لا يصبح كذلك الا بعقد يصير به اماماً ويتوافر شروط معينة
فان الشروط وحدها تحقق المساواة بين الأئمة الا أن ما فصل بينهم هو
الاختيار هناك إذن مقياس موضوعي واختيار حر بين متعادلين .
فالإمامة عقد وبيعة واختيار . والتعمين غير ثابت بالنص بل بالاختيار
وبالتالى كان عقداً وبيعة . ويقوم الاختيار على الاجتهاد واعمال الراى

(٩٩) حكم الاختيار . اذا فسر النص على امام بعينه انما يصير
الإمام بعقد من أفاضل المسلمين الذين هم أهل الحل والعقد والمؤمنون
على هذا الشأن لانه لبس لها الا طريق النص أو الاختيار . وفي فساد
النص دليل على ثبوت الاختيار ، التهيد ص ١٧٨ ، واذا ثبت أن الإمامة
لم تثبت نصاً لاحد تثبت اختياراً . ثم اذا بطل النص لم يبق الا الاختيار ،
اللمع ص ١١٤ - ١١٥ ، لو صار اماماً بالشرائط لوجب اما المنع من
مساواة الاثنين أو تجويز أممين . وهذا فاسد لان الصلاحية لأبد لها
من عقد أى اختيار ثم يلزم قبوله اذ كان مستوفى الشروط ، الإمامة
ص ٢٥٠ .

التفضيل (١٠١) . وقد يستعمل لفظ الشورى كمرادف للاختيار (١٠١) .
ولكن هل تجوز الإمامة اغتصابا من صاحب شوكة حتى ولو بايعته
الإمامة بعد ذلك عن رضى وقبول ؟ ان اقرار الواقع وهو اغتصاب السلطة
لا يجعلها شرعية . وفي هذه الحالة لابد من البيعة والرضى والاختيار
والقبول . وان لم تحدث البيعة يصبح الامام مغتصبا للسلطة لا حق
له في الإمامة (١٠٢) . والدليل على ذلك الاجماع . فكل من انتدب لنصرة
الإمامة وقاوم الظلمة ودافع عن البيعة واقام الثغور واعطى الحقوق

(١٠٠) عند أهل السنة والحديث تجوز البيعة والاختيار ، المعالم
ص ١٥٨ — ١٥٩ ، وأما معتقد أهل الحق من أهل السنة وأصحاب
الحديث فهو أن التعيين غير ثابت بالنص بل بالاختيار ، الغاية ص ٣٧٦ —
٣٧٧ ، طريق مقد الإمامة للامام في هذه الإمامة الاختيار بالاجتهاد ، الفرق
ص ٣٤٩ ، وعند الأشعرى الإمامة تثبت بالاتفاق والاختيار دون النص
والتعيين ، الملل ج ١ ص ١٥٧ — ١٥٨ ، الإمامة ص ٢٥١ — ١٥٢ ، من
ادمى إمامة رجل بعينه فأنها كلها دعاوى بلا برهان ، الفصل ج ٥ ص
٧ ، وقد قيل في العقائد المتأخرة شعرا :

وبيعة من أهل الاعتبار في الحل والعقد والاختيار
الوسيلة ص ٩٨

وعند الجهور الاعظم من المعتزلة والخوارج والنجارية طريق ثبوتها
الاختيار من الإمامة باجتهاد أهل الاجتهاد واختيارهم من يصلح لها . وان
جاز ثبوتها بالنص غير أن النص لم يرد فيها على واحد بعينه فصارت
الإمامة فيها بالاختيار ، الفصل ج ٥ ص ٢٧٩ ، عند المعتزلة طريق
الإمامة العقد والاختيار . طريق الإمامة بالاتفاق اما العقد والاختيار
أو النص وقد بطل النص فلم يبق الا العقد والاختيار . اختلفت المعتزلة في
الإمامة والقول فيها نصا أو اختيارا ، الملل ج ١ ص ٦٨ ، انقسمت
الإمامة الى قسمين : الاول يقول أنها تثبت بالاتفاق والاختيار . كل من
اتفقت عليه الإمامة أو جماعة معتبرة من الإمامة اما مطلقا واما بشرط ،
الملل ج ١ ص ١٣٥ — ١٣٦ .

(١٠١) عند المعتزلة والخوارج والمرجئة وبعض الحشوية والزيدية
الإمامة شورى ، الانتصار ص ٩٩ عند الزيدية (سليمان بن جرير
الزيدى) الإمامة شورى ، مقالات ج ١ ص ١٣٥ ، الملل ج ٢ ص ٨٩ ،
الاصول ص ٢٨٠ ، المحصل ص ١٨٠ ، المواقف ص ٤٢٣ .

(١٠٢) عند الاصحاب والمعتزلة يحصل المقصود اذا بايعت الإمامة
مستعدا لها أو استولت شوكتها على خطط الاسلام ، الطوالع ص ٢٣١ .

للمستضعفين فهو الامام (١٠٣) . وهناك علاقة بين الوجوب وكيفية الثبوت . فالوجوب على الله يؤدي الى اثبات الامامة بالنص والتعيين . والوجوب السمعي او العقلي على العباد يؤدي الى اثبات الامامة بالعقد والاختيار .

وبالرغم من التشبهات التي تلقى على العقد والاختيار فانه يمكن ازالتهما ويظل الاختيار هو الطريق الوحيد امام الجماعة لتنصيب امامها . فيقال مثلا : لو كان الاصل هو العقد والاختيار لكان الطريق اليها اما العقل او الشرع . والعقل لا يجوز لان الامامة حكم شرعي والطريق اليها شرعي . والشرع اما الكتاب او السنة او الاجماع وليس فيها عقد او اختيار . والحقيقة ان ذلك بناء نظري مغلوط . فالاختيار طريقه العقل . وبالرغم من ان الامامة حكم شرعي الا ان الشرع يقوم على العقل . وهي وظيفة عملية مصلحية تدرك بالعقل . واذا كان حكمه شرعيا في الكتاب او السنة او الاجماع فان الشورى منصوص عليها في الكتاب والسنة ، اجمع عليها المسلمون واقرها الاجتهاد . والامام ليس خليفة لله او للرسول لا يجوز الا بالنص بل هو خليفة لمن اختاره فאלله لا يخلفه احد ، والرسول ايضا لا يخلفه احد . انما الامام اختاره . فאלله لا يخلفه احد ، والرسول ايضا لا يخلفه احد . انما الامام وللرسول (١٠٤) . والرسول لا يتولى الامامة بنفسه ولا يوكلها الي

(١٠٣) مستند الوجوب في تنصيب الامام هو الاجماع الدال على النص الوارد في الشرع ، النهاية ص ٤٩٠ ، بدليل الاجماع فلا خوف بين الامة ان من انتدب لنصرة الاسلام وناذ الظلمة كان مستكملا لهذه الشرائط التي اعتبرناها فانه يجب على الناس مبايعته والانقياد له . الشرح ص ٧٦١ ، وعند الكرامية تثبت باجماع الامة دون النص والتعيين ، المواقف ص ٤٢٩ .

(١٠٤) الامام اما خليفة لله ورسوله او لمن اختاره . ولا يجوز الاول بدون نص ولا يجوز الثاني لانه خليفة الرسول ، الامام نائب الله ورسوله فلا تثبت خلافته الا بقول الله ورسوله ، الطوالع ص ٢٣١ ، المواقف ص ٣٩٩ — ٤٠٠ ، كيف يوكل الرسول الامامة الى غيره ولا يتولاها

غيره بل يقضى بها بعد ابلاغ الرسالة . ويقوم الامام نانبا عن الامة وليس خليفة للرسول . وفرق بين النبوة والامامة ولا قياس بينهما . فالنبوة تعيين ونص في حين ان الامامة عقد واختيار . واذا اختص النبي بالعلم عن طريق الوحي فان الامام يختص بالعلم عن طريق الاجتهاد . واذا كانت وظيفة النبوة نظرية فان وظيفة الامامية عملية . النبي يبلغ الوحي ويعلم الشريعة والامام ينفذه ويطبقها . الاختيار اذن ليس حكما نسا من الرسول وان كان كذلك ، بل نابع من طبيعة العقل وضرورة المصلحة . وان القول بالاختيار نكسا مثل القول بالنصر عقلا . ولا خوف من الخطأ في الاختيار فالامة لا تجتمع على خطأ . والناس ادرى بشؤون دنياهم . وان تحقيق المصلحة يكون طبقا للغالب . والاجتهاد في النهاية اصل من اصول الشريعة . وفي القياس اصول وتواعد تحمي من الخطأ وتحرسه من الوقوع فيه . وان من شروط الامام التقوى والورع اللذان يمنعان ازدواجية الظاهر والباطن حتى لا نخدع الناس في الاختيار . وان جواز الوصية والعهد لا يلزم في جواز الاختيار لان العهد انما هو اختيار مبدئي في حاجة الى تصديق من اختيار الامة في بيعة عامة بقبول جميع الناس ورضاهم . ولا حاجة الى معصوم يعلم الناس كيف يختارون ، فالاختيار يتم طبقا لشروط موضوعية في الامام ويحتوي على اكبر قدر من السحة في الحكم . حكم الجماعة وليس حكم الفرد . وان اختلاف الامة الى مذاهب وفرق لا يمنعها من الاتفاق على امام ، فالمصلحة العامة واحدة ، والخلاف لا يفسد في الود قضية . ولا يحتاج الاختيار الى ضبط آخر غير شروط الامام وصفات المتعاقدين . ولا توجد الرقابة الامة . ولديها ادوات

بنفسه لا لو جاز الامام ان يكون اختيارا لجاز في النبي والرسول ، كما ان الرسول يختص بالعلم فكذلك الامام . ولما كان الاول لا يتوصل الى ذلك بالاختيار فكذلك الثاني خشيبة الخطأ : اذا كانت الوصية جائزة فالاختيار غير جائز . الامامة ص ٢٩٧ - ٢٢٥ ، الشرح ص ٧٥٥ - ٧٥٦ .

لخلع الاماء والثورة عليه . وان خطا الامام محدود بالاجتهاد . وهو حين
بالرقابة عليه والتذكير والنصح له (١٠٥) . وقد تناهى شبهات حول
طبيعة الاختيار والتناقضات فيه وهى كلها وهمية يسهل ازلتها . فاذا
كان الامام واجب الطاعة فان الاختيار يوجبها ايضا طالما التزم الامام
بشروط العقد . فلا تناقض بين الطاعة والاختيار . الاختيار واجب
الطاعة المشروطة بعكس التعيين الذى يوجب الطاعة المطلقة . واذا
وجب الاختيار العزل فان ذلك لا يجعل النص افضل منه لان
الامام اذا ما تهاون فى الدفاع عن البلاد او ظلم وتجرى وقهر ولم يسمع
لنصح او امر بالمعروف ونهى عن المنكر وجب عزله . العزل اذن
واجب كالاختيار فى حين ان المعين بالنص لا يمكن عزله (١٠٦) . ولا قياس
لنصب القضاء على الامة اذا لم يقع الاول بالبيعة . فالحقضا حكمه
فى الخصومات طبقا للشرع ولا فرق بين قاض وآخر الا فى الحصافة .
والقاضى معين من الامام الذى اختاره الناس وبالتالي يكون مقبولا تعيين
القاضى على اساس من الاختيار غير المباشر . القضاء جزئى والامة
كلية ، القضاء فرع والامة اصل ، ولا خير ان يكون الفرع بالتعيين
والاصل بالاختيار ، فالفرع يلحق بالاصل وليس العكس (١٠٧) . وتقسم
باقى الشبهات فى المختار سواء الذى يقوم بالاختيار او الذى يقع عليه
الاختيار كما يقع البعض الآخر فى فعل الاختيار ، اختيار انسان لانسان
آخر كى يمثل نيابة عنه . فان قيل فى فعل الاختيار : لو جاز لمن بخنا

(١٠٥) الاختيار قد يكون طبقا للظاهر المخالف للباطن . المختار اما
ان يحتاج الى من يعلمه وهذا الى من يعلمه او لا يحتاج فهو المعلوم .
اختلاف الامة الى مذاهب وفرق تمنع الاختيار او الاجماع على اسم
واحد ، كل منها تود امامها ، لو كان الاختيار من جماعة من انفسهم
فلا بد من تصحيحه من غيرهم لا يجوز لمن يختار او يوكل الى من يخطئ
دون نص على من لا يخطئ ، الامة ص ٢٩٧ — ٣٢٥ .

(١٠٦) الامام واجب الطاعة والاختيار لا يوجبها ، الاختيار واجب
العزل والنص افضل ، الامة ص ٢٩٧ — ٣٢٥ .

(١٠٧) من ضمن حجج الامامية ان منصب القضاء لا يحصل بالبيعة ،
الطوال ص ٢٣١ ، المواقف ص ٣٩٩ — ٤٠٠ .

الامام ليقم الحدود لجاز له ذلك بنفسه وهو أولى لان الامام مفوض من الجماعة لتنفيذ الشرع وليس الفرد مفوضا . ولو كان الفرد كذلك لكان عدد الائمة مساويا لعدد المؤمنين ، كل مؤمن اماما . ولكن الامام يمثل ارادة الجماعة ويرعى المصلحة العامة ومن ثم لزم التمثيل ووجبت النيابة . لذلك لو اختارت جماعة من الامة الامام لجعلته خليفة على انفسها . والخلافة تكون على الغير كما تكون على النفس . الامام تمثيل للنفس وللغير ، ونياية عن الانا والآخر . وعلى الرغم من كون الامام اعلم الناس الا أنه يمكن اختياره لذلك ممن هو اقل منه علما ولا يكون ذلك طعنا في الاختيار . العلم شيء والاختيار شيء آخر . الاختيار تعبير عن ارادة الجماعة لا عن علمها . صحيح أن الاختيار يكون اما من كل الامة وهذا اهمال للامامة او من البعض وهذا تعسف فليس البعض أولى من البعض الآخر ولكن لا حل آخر لتفسير امور الامة اما تمثيل الكل للكل وهو مستحيل عمليا نظرا لاختلاف قدرات الناس في العلم والفضل واما تمثيل البعض للكل وهو الممكن عمليا والسائد واقعا . ولا مكان للقرعة او للتحكيم ، فالارادة الحرة افضل من المصادفة العشوائية في الاختيار . والقصد خير من الرجم بالغيب . وصحيح ايضا أن الاختيار ليس من واحد ولا في الكل بل من البعض وأن صفاتهم ليست أولى من الاخرى ومع ذلك فصفات العلم والفضل والقصد الى رعاية مصالح الناس صفات موضوعية تجب الكل والجزء ، الجمع والفرد . وهي صفات المتعاقدين في حدود الامكان البشرى . وان عظمة الامامة لا تستوجب تركها لغير البشر فالبشر هم المؤولون والمفسرون للنصوص ، ولكن بضمانات أكثر من العامة والخاصة . من الجاهل والعلماء يمكن اختيار الامام . ولا يوجد بديل انساني آخر . وان اختيار البعض دون البعض لا يسبب فتنة أى الفريقين يتبع الآخر ، فالامامة مسؤولية وبليّة ، وحسابها عسير من الله ومن الناس ، في الدنيا والآخرة . ومن يطلب الامامة لنفسه تسقط عنه . فلا خوف من الشقاق . البعيد عنها بخير من القريب منها ، والرافض لها اكثر امانا من الطامع فيها . كما أن وحدة الامة تمنع الشقاق . تندفع الفتنة لانه لا تجوز البيعة ثانيا بعد البيعة الاولى . وان التشكك في صفات المتعاقدين ، أهل الحل والعقد ، لانهم

لا يعرفون أمورهم فكيف يولون عليهم غيرهم أو لأنهم لا يتمثلون بصفات العصمة والعلم والايان يقوم على طلب المستحيل وليس على تحقيق الممكن . فيمكن للانسان الا يعرف امورهم ومع ذلك يكون قادرا على اختيار من ينوب عنه في ذلك . وليس منا معصوم ، وكل علم او ايمان يكون في مقدور الانسان (١٠٨) .

ولو عقد لامامين في وقت واحد فالامامة للبيعة الاولى لو كانت هناك استسقية . ولكن هل تجوز القرعة لو كانتا في وقت واحد ؟ ان القرعة حكم بالمصادفة وتحكيم للعشوائية ونفى للقصدية . في هذه الحال يتم الاختيار من جديد عن طريق الافضل لمبدأ لمقاييس التفصيل . ويجوز ايضا تنازل أحدهما للآخر لان من يطلب الامامة لنفسه تسقط عنه . والتمسك بها في حالة اختيار امامين في وقت واحد نوع من طلبها للنفس . الامام هو المتقدم وليس المتأخر ، وكان من واجب المتأخر بيعة المتقدم . لا وجود للقرعة او للاحتكام ، فالقرعة مصادفة والاحتكام يمكن للاهواء ان تتدخل فيه . والاضمن تطبيق الشروط ، ورعاية المصلحة ، ووحدانية الامة ، وتنازل الأخير للاول . فلو لم تنازل أحدهما لكان كل منهما راغبا في الامامة وبالتالي تسقط عنه (١٠٩) .

(١٠٨) لو جاز لمن يختار الامام ليقوم الحدود لجواز له ذلك بنفسه وهو اولى ، لو اختارت جماعة من الامة الامام لجعلته خليفة على نفسها والخلافة تكون على الغير لا على النفس ، اذا كان الامام اعلمهم فكيف يختاره غيره ؟ الاختيار اما من كل الامة وهذا اهيل للامامة او من البعض وهذا تعسف ، فليس البعض اولى من البعض الآخر ، الاختيار ليس من واحد ولا من الكل بل من البعض ، وصفاتهم ليست اولى من الاخرى ، نظرا لعظمة الامامة فانها لا تترك للعامة او للخاصة ، الاختيار للبعض دون البعض قد يسبب فتنة أي الفريقين يتبع الآخر ، الامامة ص ٢٩٧ — ٣٢٥ ، قد يقضى الى الفتنة لاحتمال ان يبايع كل فريق شخصا فتقع الحرب ، واهل البيعة لا يتصرفون في أمور غيرهم فكيف يولونه عليهم ، العصمة والعلم وعدم الكفر شروط لا يعلمها اهل البيعة ، الطوالع ص ٢٣١ ، المواقف ص ٣٩٩ — ٤٠٠ .

(١٠٩) هذا عند أبي على وأبي هاشم ، الشرح ص ٧٥٦ — ٧٥٧ ، اذا اتفق التمسدد تفحص عن المتقدم ولو اجبر الآخر فهو من البغاة ،

ومع ذلك فقد يختلف الامر اذا اختلف الزمان والمكان . اذا تم العقد لامامين في وقتين مختلفين نظرا لصعوبة الاتصال الفوري او في مكانين مختلفين نظرا لتساع الرقعة وتراعى الاطراف . فالاولوية للزمان المنقذ على المكان . وقد تكون الاولوية في المكان لبلد الامام المتوفى على غير من البلدان . ومع ذلك فالاتصال اليوم قائم . وتم تجاوز البعدين الزماني والمكاني معا . بل قد يكشف الاسراع في الزمان عن سوء نية وذلك للنفس كما قد يدل على الغيرة على الحق واهتمام بشؤون الجماعة اما اولوية المكان فتجعل الامامة محدودة في بلد بعينه لا يمتدداها الى بلد اخر مع ان المشهود لهم بالتقوى والسلاح ومن توافر فيهم شروط الامامة يتجاوزون بلد الامام المتوفى (١١٠) . وما الفائدة من وجود امامين احدهما نالقي والاخر صامت اذ كيف يدير الصامت شؤون الجماعة ؟

المواقف من ١٠٠ : لا وجود للقرعة او للاحتكام . لابد من الاتفاق او تفويض كل منهما رجلا صالحا للاختبار مثل الحكمين . ولما كان درس ابي موسى الاشعري وعمر بن العاص مائلا في الاذهان لابد من الاستسلاح واستيفاء الشروط ، اختلفوا اذا بايع قوم اماما وبايع آخرون اماما اخر في وقت واحد : ا — القرعة ب — ان يعتزلا ثم يعقد لاحدهما او لغيرهما ج — من امتنع عن الامتزال لم يكن اماما . مقالات ج ٢ ص ١٣٦ . لو عقد لائمة متفرقة وكلهم يصلحون للامامة . السابق ثم اللاحق ثم التنازل : النهيد من ١٨٠ . منع عقد الامامة لشخصين . الارشاد من ١٢٥ : في ان الامام يجب ان يكون واحدا في الزمان . ومنع خلاف ذلك عقلا وشرعا ، الامامة من ٢١٢ — ٢١٩ .

١١٠١ لا يجوز عقد لامامين في مسقع متضايق . اما في المسقع المتسع فمكن . المواقف من ١٠٠ . واختلفوا في الامام اذا مات ببلده فبايع من يحضره رجلا وبايع غيرهم آخر في الوقت نفسه او قبله الى : ا — الامام الذي عقد له في بلد الامام الاولوية المكان ب — في الوقت الذي قبله ا اولوية الزمان . مقالات ج ٢ ص ١٣٩ . وعند اهل السنة الامامة لواحد في جميع ارض الاسلام الا ان يكون بين الصقعين حاجز من بحر او عدد لا يطاق ولا يقدر كل مسقع من مناصرة الآخر ، الفرق من ٣٥٠ .

يراجع على الامام الناطق ؟ (١١١) وما الفائدة من وجود امامين ناطقين في الوقت نفسه ؟ اليس ذلك شقاً للامة وانشقاقاً فيها ؟ وقد يكون هذا الجواز تبريراً لحدث تاريخي خالص في وقت احتار فيه المسلمون بين امامين ووجب الاختيار حتى وقعت الفتنة وانبلعت الحرب . . . وقد يهدف تنصيب الامامين الى ازالة الصراع بين الشرعية واللاشرعية حتى تضعف الشرعية وتقوى اللاشرعية ويتكافأ الحق والباطل بدموى حقن الدماء ووحدۃ الامة (١١٢) . لذلك لا يجوز الا امام واحد تعبيرا عن وحدة الامة وحرسا على مصالح الجماعة (١١٣) . وقد يصاغ التساؤل بطريقة اخرى مثل : هل يجوز ان تجتمع الامة على امر تخلف في مظهره ؟ او : هل يجوز ان تخلف الامة في الشيء في وقت تجتمع عليه بعد الاختلاف ؟

(١١١) اختلفوا هل يكون الامام اكثر من واحد ؟ قبل اثنان واحد صامت والآخر ناطق (الرافضة) وقيل ثلاثة أحدهم صامت ، فعند الرافضة كان الحسين صامتا وقت الحسن ، مقالات ج ٢ ص ١٣٤ — ١٣٥ .

(١١٢) أجاز محمد بن كرام السجستاني وأبى الصباح السمرقندي امامين في وقت واحد احتجاجا بقول الانتصار يوم السقيفة منا أمير ومنكم أمير ، وإمامة على والحسن ومعاوية . وهذا خطأ لأنها ولاية في الاولى وفتنة في الثانية . ونظرا لقول الرسول « اذا بويع لامامين فاقطوا الآخر منهما » ، الغاية ص ٣٨٢ ، الفصل ج ٤ ص ١٠٧ — ١٠٨ ، النهاية ص ٤٩٦ ، الفرق ص ٢٢٣ ، الاصول ص ٢٧٤ — ٢٧٥ ، عند الكرامية يجوز البيعة لامامين في قطرين ، والغرض من ذلك اثبات امامة معاوية بالشام باتفاق جماعة من الصحابة واثبات امامة أمير المؤمنين على بالمدينة والعراقيين باتفاق جماعة من الصحابة ، الملل ج ٢ ص ٢٢ ، وأجازت المشبهة امامين كعلى ومعاوية الا أن امامة على وفق أهل السنة بخلاف معاوية لكن يجب طاعة رعيته له ، المواظف ص ٤٢٦ .

(١١٣) عند أهل السنة لا يجوز الا امام واحد والآخرون تحت رايته ، ومنعوا عقد الامامة لشخصين ، الارشاد ص ٤٢٥ ، في أن الامام يجب أن يكون واحدا في الزمان ، ويمتنع خلاف ذلك عقلا وشرعا ، الامامة ص ٢٤٣ — ٢٤٩ .

أو : هل يعد خلاف أهل الأهواء إذا خالفوا الاحكام اطلاقاً (١١٤) وهي صياغات أدخل في صفة المتعاقدين وأقرب الى باب الاجماع في علم أصول الفقه . والحقيقة أن الأمة لا تجتمع على خطأ ثقة في العقل البشري وقدرة الانسان على ادراك المصلحة وقدرة الجماعة على الحرص على المصالح العامة . والوحي لا يأتي الى عقل خاطيء مضل أو الى صاحب هوى وميل . فاجتماع الأمة في أمر خلافي ممكن كما أن اختلافها في أمر تجتمع عليه وارد . أما أهل الأهواء فانهم ليسوا من أهل الحل والعقد ، فالهوى ليس أصلاً في التعاقد . ولكن اختلاف الفرق لا يمكن الحكم عليه بمقياس فرقة أهل الحق إذ أن كل فرقة تدعيها . كما لا يجوز استعمال سلاح التكثير والتفسيق والتضليل دون الحوار والاقتناع وفهم الرأي الآخر . فلا استحالة في عقد الإمامة أيام الفتنة والاتفاق على أكثر الموضوعات خلافاً (١١٥) .

بـ صفة التعاقد . المتعاقدون هم أهل الحل والعقد . ولا يعقد الإمام البيعة لنفسه إذ أن التعاقد غير الإمام . كما لا يعقد المتعاقد من أهل الحل والعقد الإمامة لنفسه بل يعقدها لغيره . فمن شروط المعقود عليه ألا يطلبها لنفسه حياة وزهداً ، وضرورة اعتراف الغير به ، وعقد ارادة الأمة عليه . فالحكم مسؤولية يتطلب زعامة شعبية واجماع ارادة الأمة عن بكرة أبيهم وإنما أراد بذلك الطعن في إمامة علي إذا كانت البيعة

(١١٤) في الصيغة الاولى جائز عند الأمة ومنعه عباد ، وفي الصيغة الثانية جائز الأخذ بالاول إذا كان له أصل عند فريق وجائز الأخذ بالثاني عند فريق آخر ، وفي الصياغة الثالثة جائز عند البعض وممتنع عند البعض الآخر مقالات ج ٢ ص ١٥٢ .

(١١٥) عند الهاشمية لا تنعقد الإمامة أيام الفتنة واختلاف الناس وإنما يجوز عقدها في حال الاتفاق والسلامة ، وعند الاصم ضرورة اجتماع الأمة عن بكرة أبيهم وإنما أراد بذلك الطعن في إمامة علي إذا كانت السعة أيام الفتنة من غير اتفاق جميع الصحابة ، الملل ج ١ ص ١٠٩ .

(١١٦) الانسان يملك العقد لوليه على الغير وليس على نفسه . وكذلك التعاقد لسعة يملك عقدها للغير وليس للذات ، طبقاً لقول الرسول « والله لا نول هذا الأمر من يطلبه » وهو أحد أبواب « السياسة الشرعية » ، التبهيد ص : ١٨ ، البشرح ص ٧٥٤ — ٧٥٥ .

م ١٦ — الاميان والعمل — الإمامة

والعقد ؟ هل لابد من اجماع تام على اختيار الامام ام يكفي البعض ؟ وما مقدار هذا البعض ؟ قد يصعب اجماع الخاس . وهى القضية نفسها فى الاجماع فى اصول الفقه وقضية الاستقرار فى المنطق (١١٧) . ولكن مع السيطرة على بعد المكان وتشابك وسائل الاتصال وسرعة الانتقال فان اجماع التام تقل صعوبته . ولكن تبقى قضية اختلاف المسالحي باختلاف الاماكن والعادات والاعراف . وقد يكون الامام المحلى اقدر على فهم مصلحة ائمة من الامام العام للامة الموحدة مجوع الامم . وفى هذه الحالة يمكن الجمع بين الاثنى عن طريق الامام الواحد والولاية المتعددين . ومع ذلك قد يحدث فى مراحل الضعف والانهيض أن يذهب الامام ويقوى الوالى فيستقل بآئته وتنشأ حركات الانفصال كما وقع فى التاريخ .

فان كان البعض هو الممكن فما مقداره ؟ هل يكفى واحد ؟ ولكن الواحد مفرد وليس جمعا والاثنان مثنى وليس جمعا كما انها لا يستبعدان التواطؤ . فهل اقل الجمع ثلاثة لامكانية عقد بائنين اى باغلبية اثنين . ضد واحد ؟ ولكن فى هذه الحالة يعود اقل الجمع الى المثنى من جديد . وبالتالى لا تتنوع امكانية التواطؤ . فاذا كانوا اربعة فانه يمكن التعادل فيه ، اثنين فى مقابل اثنين ، وبالتالى استحيل البيعة . فاذا ما كان اجماع ثلاثة فى مقابل واحد فامكانية العقد وتواطؤ ثلاثة اصعب من تواطؤ اثنين . فاذا كان العدد خمسة وكان اجماع ثلاثة فى مقابل اثنين فانه يكون اجماعا ضئيلا ، وان كان اربعة فى مقابل واحد يكون اجماع اكثر قوة وتزداد صعوبة التواطؤ . واذا كان ستة كما حدث فى التاريخ فى اختيار الامام الرابع فان التعادل ثلاثة فى مقابل ثلاثة وارد ، والاغلبية

(١١٧) عند اهل السنة لا يشترط فى عقد الامة اجماع بل تنعقد الامة وان لم تجمع الامة على عقدها ، الارشاد ص ٤٢٣ — ٤٢٤ ، وعند الاصم والفوطى لابد من اجماع المسلمين ، مقالات ج ٢ ص ١٣٢ ، وعند الكرامية لابد من اجماع الامة ، المواقف ص ٤٢٩ ، الغاية ص ٣٨١ — ٣٨٢ .

أربعة في مقابل اثنين أو خمسة في. بمقابل واحد يعقد بها البيعة وتزداد صعوبة التواطؤ كذلك . أما تخيير العدد ببلد الامام أو اهله أو ولايته فان ذلك أدعى إلى العصبية وأكثّر الإمامة لانفسهم . لذلك فان العدد هو الذى يمنع من التواطؤ قل أو كثر كما هو الحال في العدد الكافي في التواتر وفي الاجماع بالاضافة الى شروط العاقدين وصفات اهل الجبل والعقد . فالعقد بواحد يخشى منه الهوى والعقد بجميع من في اقطار الارض تكليف بما لا يطاق (١١٨) . وصفات العاقدين أن يكونوا

(١١٨) يمكن عقد الاجماع بواحد بشرط توافر الصفة ، التهديد ص ١٧٨ — ١٧٩ ، الواحد أو الاثنان من اهل الحل والعقد . فقد اكتمل الصحابة بذلك كعقد ابي بكر لعمر وعقد عبد الرحمن بن عوف لعثمان ولم يشترطوا اجماع من قبل المدينة أو اجماع الامة ولم ينكر عليه أحد ، المواقف ص ٤٠٠ ، وعند الاشعري رجل واحد من اهل العلم والمعرفة والسياسة . وعند السليمانية (سليمان بن جرير الزيدى) تصلح الإمامة بعقد رجلين من خيار المسلمين ، مقالات ج ١ ص ١٣٥ ، الفرق ص ٣٢ ، الملل ج ٢ ص ٨٩ ، المواقف ص ٤٢٣ ، المحصل ص ١٨٠ ، الأصول ص ٢٨٠ ، لا تنعقد بأقل من رجلين مثل الشهادة ، الإمامة ص ٢٥٢ — ٢٥٣ ، وهو الموقف نفسه عند طائفة من المعتزلة ، وعند القاضي عبد الجبار لا تنعقد بأقل من أربعة ، الإمامة ص ٢٥٩ — ٢٦٧ ، وعند الجبائي لا تنعقد الا بخمسة ، الفصل ج ٥ ص ٧ ، أو ستة ، الإمامة ص ٢٥٢ — ٢٥٣ ، فقد جعلها عمر في ستة لاختيار واحد لمصار الاختيار في خمسة ولكن عمر لم يقل أن تقليد الاختيار أقل من خمسة ، وعمل عمر لا يلزم الامة ، وقد تبرأ الخمسة من الاختيار ، الفصل ج ٥ ص ٩ ، وقيل لا تصح الا بعقد اهل حضرة الامام فان اهل الشام دعوا ذلك لانفسهم لبيعة مروان وابنه عبد الملك واستحلوا بذلك دماء اهل الاسلام ، الفصل ج ٥ ص ٨ — ٩ ، في عقد الإمامة : لم يثبت عبد معبود ولا حد محدود فتأولجه الحكم بأن الإمامة تنعقد بعقد واحد من اهل الحل والعقد ، الارشاد ص ٤٢٣ — ٤٢٤ ، وعقد القلانسي لا تنعقد الا بجماعة لا يجوز عليهم التواطؤ على الكذب أو مظنته ، اجماع فضلاء الامة في اقطار البلاد وقد يكون ذلك قدحا في امامة على ، الملل ج ١ ص ٤٣ ، الأصول ص ٢٨٠ — ٢٨١ ، الإمامة ص ٢٥٩ — ٢٦٧ ، العدد يزيد أو ينقص ، واحد ، اثنان ، أربعة أو جماعة من اهل الحل والعقد والاجتهاد والبصيرة بالامور ، ولو عقد واحد ولم يسمح من

من أهل الاجتهاد والعدالة . ويشمل الاجتهاد أعمال الرأي والنظر ، والقدرة على الاستدلال وحصافة الحكم وسعة العلم . أما العدالة فتشمل القدرة على النصيحة والدفاع عن المصالح والتقوى والفضل . ولا فرة في ذلك بين الخاصة والعامة بمعنى الاقلية والاغلبية أو الصفوة والذمماء . وأهل الاجتهاد والعدالة قادرون على التعبير عن المصلحة السامة للغالبية والجمهور بها في مواجهة الحكام . وهو فرض كفاية عليهم ، اذا قاموا به سقط عن غيرهم (١١٩) . ولا بد من شهود حتى يحضر العقد للإمام قوم من المسلمين أسوة بالعقود والشهود عليها . والا ادعى عقدا سريا لا يعلمه أحد . وليست الإمامة بأقل من النكاح الذي لا يتوافر فيه الاعلان . والإمامة خطب عظيم وأمر جليل نعم به البلوى ويمس كل المؤمنين . ولا يوجد حد معين للشهود ، أربعة أو غير ذلك أو أكثر . كما هو الحال في عدد العاقدین ، يكفي الشهود العدل ، أو العدد

الباقين نكير كفى ، النهاية ص ٤٩٦ ، عند أهل السنة تنعقد الإمامة بين يعقدها لمن يصلح للإمامة اذا كان العاقد من أهل الاجتهاد والعدالة ، الفرق ص ٣٥٠ . من قال لا تصح الا بعقد فضلاء الأمة في اقطار البلاد فباطل لانه تكليف بما لا يطاق ، الفصل ج ٥ ص ٧ — ٨ .

(١١٩) صفة العاقدین أن يكونوا من أهل السر والذين . ومن يوثق بنصيحته وسعيه في المصالح وممن يعرفون الفرق بين من يصلح للإمامة وبين من لا يصلح لها ، وأن يكون عالما بحمل الدين ، وأن يكون من أهل الرأي والفضل ، الإمامة ص ٢٥٢ — ٢٥٣ ، من أهل الرأي والسير والصلاح يوثق باختياره ، أفضل من في الزمان حتى ولو تفرقوا في الزمان ، الإمامة ص ٢٦٧ — ٢٧١ ، نصبه يكون ببياعة أهل الواجهة والامتنار كالعلماء والأمراء الذين هم أهل حل في أمور الرعية وعقدها ويرجع فيها الى قولهم ، المطيعي ص ٩٩ ، اذا قام به أهل الحل والعقد سقط عن غيرهم لا فرق في ذلك بين زمن الفتنة أو غيره . فمذهب أهل السنة وأكثر المعتزلة هي أن الخلافة نيابة عن الرسول في أمور الدين والدنيا ، عيد السلام ص ١٥٣ .

الذى به تتحقق شهادة العدل (١٢٠) .

ج - الواقع التاريخي . يثبت تحقق الإمامة في التاريخ أنها كانت من أوائل الموضوعات التي نشأ حولها الخلاف ان لم يكن أولها على الإطلاق . وبذل ذلك على نشأة علم أصول الدين كله نشأة سياسية (١٢١) . وقد تم تفسير الواقع التاريخي بطرق متعددة كل منها يفهمه طبقاً لنظريته المسبقة التي تدعم اختياره وتقوى موقفه . ومع ذلك يبدو

(١٢٠) عند بعض الاصحاب لابد من جريان العقد بمشهد من الشهود . فانه لو لم يشترط ذلك لم نأمن أن يدعى مدع عقداً سراً متقدماً على الحق المظهر المعلن . وليست الإمامة أحط رتبة من النكاح وقد شرط فيه الاعلان ، ولا يبلغ القطع ، اذ ليس يشهد له عقل ، ولا يدل عليه قاطع سمعى ، وسبيله سبيل المجتهدين ، الارشاد ص ٤٢٣ - ٤٢٤ ، يجب الاشهاد به فانه خطب جسيم ونصب عظيم ، النهاية ص ٤٩٦ ، قال بعض الاصحاب يجب كون ذلك بشهادة بيعة عادلة كما للخصام في ادعاء من يزعم عقد الإمامة له سراً قبل من عقد له جهراً ، المواقف ص ٤٠٠ ، والعدد دون حد معين ، يكفى نفر منهم حتى تتم البيعة . وقيل أربعة قياساً على ما فعل عمر في الشورى ، التمهيد ص ١٧٨ - ١٧٩ .

(١٢١) أول ما حدث من الاختلاف بين المسلمين اختلافهم في الإمامة بعد وفاة الرسول . اجتمعت الانصار في سقيفة بنى ساعدة لعقد الإمامة لسعد بن عباد . ولما بلغ ذلك ابا بكر وعمر قصد نحوهم في رجال من المهاجرين فاعلمهم ابو بكر أن الإمامة لا تكون الا في قريش محتجاً بقول النبي فاذعنوا منقادين بعد أن قالت الانصار : منا أمير ومنكم أمير بعد أن استل جرد الخباب سيفه ، مقالات ج ١ ص ٣٩ - ٤٧ ، الشبهات التي وقعت في الملة الاسلامية وكيفية انشعابها (بعد مرضه ، جيش أسامة ، موته ، دفنه) ، الخلاف الخاص بالإمامة ، التفاتراني ص ١٤١ - ١٤٢ ، الاسفراينى ص ١٤١ ، الدواني ج ٢ ص ٢٨٣ ، الملل ج ١ ص ٢٩ - ٣٠ ، الخلاف الثامن في تنصيب ابي بكر عمر بالخلافة ، الملل ج ١ ص ٣١ .

منس التناقض بين النظرية وتفسير الحدث التاريخي (١٢٢) . فإذا كانت الإمامة عقدا واختيارا فإن الإمام الأول يكون قد تم تنصيبه بناء على إجماع الأمة ورضا المسلمين به وليس بنفس من الله أو متوقيف من الرسول سبحانه كان نصا جليا أم إشارة يقاس عليها مثل إمامة الصلاة . ويمكن أن تكون أعماله ضمن شروط الإمام مثل قتل أهل الردة . إن كل الحجج النظرية هي في الحقيقة تركيب للنصوص على غرر معين واستعمال للنص الوعي كذبوة أو توجيه ثم اختيار واقعة تاريخية معينة كتحقيق لهذه النبوة وتحقيق لهذا التوجيه . وذلك خطأ في التفسير إذ لا يجوز إسقاط الحاضر على الماضي وقراءته فيسه . فليست مهمة نص الوحي الإخبار عن المستقبل بل تأسيس نظرية . ولا يتم اختيار واقعة معينة إلا بناء على مصلحة أو هوى أو طلبا لرغبة واختيار إنساني مما يجعل الواقعة هي المفسرة للنص وليس النص هو المفسر للواقعة (١٢٣) . والحق أن البيعة تجب النص ، فالنص لا يعين أحدا

(١٢٢) اختلفوا في إمامة أبي بكر كيف كانت إلى : أ - وقف النبي ونص على إمامته ب - دل على إمامته بالصلاة بالناس ، وبقوله . كما دل الله عليها . قاتل القسوم . وثبت عمر إمامته ج - عقد المسلمين له واجماعهم عليه ، مقالات ج ٢ ص ١٢٨ - ١٣٠ ، اختلف الناس في الإمامة بعد الرسول إلى : أ - النبي لم يستخلف أحدا ب - نص الرسول على استخلاف أبي بكر نصا جليا ، إجماع الناس على تسميته خليفة رسول الله ليس بمعنى الصلاة ولكن بمعنى الإمامة . وقد استخلفه الرسول آخريين ولم يسموا خليفة رسول الله ، هناك نصوص على استخلاف أبي بكر وأخرى ضده مثل قول عمر « أن استخلف فقد استخلف من هو خير مني وإن لا استخلف فلم يستخلف من هو خير مني » ، الفصل ج ٤ ص ١٢٤ - ١٢٦ .

(١٢٣) الكلام في إمامة أبي بكر طريقان لا ثالث لهما : أ - فساد المذاهب سوى ما نذهب إليه لأن أثبات فساد النص بثبت الاختيار ب - ورود الشرع في بيان أن الإمامة بالاختيار ، الإمامة ص ٢٧٢ - ٢٧٣ ، الدليل على إمامة أبي بكر (على خلاف الشيعة) قول الله « وعد الله الذين آمنوا منكم ... » وهم الموعودون بالاستخلاف والتمكين ، وهو ينطبق أما على علي أو على أبي بكر ، والأول باطل ، (نموذج لتركيب النص على فرد) ب - « قل للمخالفين من الاعراب » فالداعي

خاصة لو كان نص الوحي وحتى لو كان متفقا مع البيعة . فالامامة عقد واختيار كاساس نظرى فى الوحي وفى الواقع . وعلى هذا الاساس ثم اختيار الخليفة الاول باجماع الامة بعد ان توافرت شروط الامامة فيه (١٢٤) . وان كل الشبهات التى القيت عليه لم تمنع من اجماع الامة

المحظور مخالفته ليس محمدا ولا عليا لانه ما حارب الكفار ايام خلافته ج — استخلفه الرسول فى الصلاة ايام مرضه وما عزله حتى ظل كذلك بعد وفاته د — قول الرسول وتنبؤه بان الخلافة بعده ثلاثون عاما تتحول بعدها الى ملك عضود وكانت خلافة الشيعين ١٣ سنة وعثمان ١٢ سنة وعلى خمس سنوات وقول الرسول « اقتدوا بالذين من بعدي ابى بكر وعمر » ه — قول الصحابة « يا خليفة رسول الله » ، المسائل ص ٣٨٤ — ٣٨٥ ، الادلة القرآنية فى اللمع ص ١٣٤ — ١٣٦ ، الابانة ص ٦٧ — ٦٨ ، الفرق ص ٣٥٠ ، الانصاف ص ٦٤ — ٦٥ ، الغاية ص ٣٨٧ — ٣٩٠ ، الامامة ص ٣٢١ — ٣٢٧ ، وعذ جمامة من الحشوبة اممة ابى بكر بالنص ، بالاسم او بالنص والاشارة ، اممة ابى بكر ، الحصون ص ١٢٨ ، النهاية ص ٤٧٨ — ٤٨٠ ، ص ٤٩٢ — ٤٩٣ ، الشرح ص ٧٦٤ — ٧٦٥ ، ص ٧٥٥ — ٧٥٦ ، ص ٧٦١ — ٧٦٢ ، المحصل ص ١٦٣ — ١٧٢ ، البيجورى ج ٢ ص ١٠٠ — ١٠١ ، الاصول ص ٢٨٢ — ٢٨٤ .

(١٢٤) والدليل ان الامامة لما عقدت لابى بكر ابتدر لامضاء احكام المسلمين ، ولم يتان لانتشار الاخبار الى من ناي من الصحابة فى الاقطار ولم ينكر عليه منكر ، ولم يحمله على التريث حامل ، الارشاد ص ٤٢٣ — ٤٢٤ ، اتفقوا فى سقيفة بنى ساعدة على ابى بكر ، الملل ج ١ ص ١٥٧ — ١٥٨ ، ثبوت امامة ابى بكر بالبيعة ، المواقف ص ٣٩٩ ، الاجماع على امامة ابى بكر فقد اشتهر ذلك فى عهده وفى عهد عمر ، الامامة ص ٢٧٩ — ٢٨٣ ، اجمعت الامة على خلافة أحد الاشخاص الثلاثة ابى بكر وعلى العباس ويطلت امامة على والعباس ، الاجماع موجود فى كتب السمر والتواريخ ، الطوابع ص ٢٣٢ ، مبيعة على والعباس له ، لا يجوز اجتماع الامة على خطأ ، اللمع ص ١٣٤ ، دليل الاجماع ، الابانة ص ٦٨ — ٦٩ ، المواقف ص ٤٠٠ — ٤٠١ ، رضى به الجميع ، الارشاد ص ٤٢٨ — ٤٢٩ ، قتاله اهل الردة ، مقالات ج ١ ص ٣٩ — ٤٧ ، لو كانت باطلة لما كان معظما عند الله ، لو كانت باطلة لكانوا شر الامم وهم خيرها ، الاصول ص ٢٨١ — ٢٨٢ ، اللمع ص ١١٥ ، الدليل اجماع المسلمين واختيارهم له يوم السقيفة على العقد امام الجمهور وهم اهل الحل والعقد ولم يتأخر أحد بلا عذر ، التمهيد ص ١٨٧ — ١٩٤

على امامته كما أنه يسهل ازالتها . فمنعه ميراث النبي انما يستند الى النبوة ذاتها . فالانبياء لا تورث ولا تورث ، ما يتركونه صدقة . بالخلاف على مبدأ لا يراعى فيه الاشخاص حتى ولو كانوا نكاحات النبي وان كثيرا من الاخبار حول سوء معاملتهم موضوعة . وان القسوة في محاسبة النفس لدرجة الاحساس بأن هناك شيطانا يعتريها امر يحتاج الحكام اليه . اما طريقة بيعته فقد كانت فلتة عصمت الامة من الشقاق والفتنة . ولا يعنى ذلك انها خطأ بل أكدت الاختيار والبيعة . أما استدراك الافعال ومراجعة النفس في آخر العمر فهو احساس بالمسؤولية وتعلم بالتجربة وليس ضعفا او خطأ . وعهده الى الخليفة الثانى اجتهاد منه وليس خروجاً على النبوة وتقليدها ، عهد أكده والناس بالبيعة عن قبول ورضى . وان تأخير جيش لهو اجتهاد قائم في حاجة اليه داخليا قبل الحاجة اليه خارجيا . كما أن عدم توليته بعض الأعمال وتولية آخرين انما هو اختبار طبقا للقدرات ولا يدل على أى نقص أو شك . ونقص العلم ليس عيبا انما يحتاج الامام الى العلم النافع في تسيير أمور الرعية دون ما حاجة الى تفقه وتعمق في الدين يحسنه المتفرغ له . وأن إيقاف الحدود لهو من سلطة الامام كالتدمير ، وإيقاف حد على سيف الله المسلول نصرة للامة وإثارا للجهاد على الأعمال الفردية . ثم يسم نفسه خليفة بل سماه الناس كذلك . ولم يستنكره نظرا لانه كذلك بالمعنى الحرفي قبل أن يتحول اللفظ الى نظرية شرعية . أما دفنه مع صاحبه فذلك فعل آخرون اثاروا للصحة وليس عصبانا لامر (١٢٥) . وكانت امامة الخليفة الثانى بعهد

(١٢٥) تلقى شبهات عديدة على امامة أبى بكر منها : ١ — ازالة ميراث النبي عن ورثته ٢ — وصاية فاطمة الا يصلى عليها أبو بكر وعمر وأن تدفن سرا ، ضرب عمر فاطمة بسوط وتهديدها بحرق بيتها ٣ — له شيطان يعتريه ويحذر الناس من نفسه ، والمطالبة بأقالة نفسه ، اعترافه بأنه يميل ويضل ، وأنه لا يستحق هذا الأمر ، وأنه ليس بأفضل القوم ٤ — قال عمر : كانت بيعة أبى بكر فلتة وقى الله شرها ، فمن عاد الى مثلها فاقبلوه ٥ — قال أبو بكر عند موته : ليتنى سألت النبي عن

من الخليفة الاول ثلثة البيعة امام جميع من الشهود . والغلاة وحدهم هم الذين لا يتولون الشيخين (١٢٦) . وقد تم الاتساق على الخليفة الثالث،

ثلاث ا — هل للانصار في هذا الامر حق ؟ اى شكه في مسحة البيعة
ب — ليتنى تركت بيت فاطمة ولم اتشفه ج — ليتنى في ظلة بنى مساعدة
شربت على يد احد الرجلين فكان هو الامير وكنت الوزير ٦ — في بيعته
لعمرك ترك الناسى بالرسول لانه استخلف ٧ — اخر انشاء جيش اسامة
٨ — لم يوله الرسول الاعمال وولى غيره . ولما ولاه ان يحج بالناس وبقر
مسورة عزله وجعل ذلك لعلى ٩ — نقصان علمه لما روى عنه في الكلاله
١٠ — ترك امامة الحد على خالد عندهما قتل مالك بن نويرة وساجع امرانه
من ليلته ١١ — تسمى بخليفة رسول الله مع انه لم يستخلفه ١٢ — دفنه
ودفن عمر في بيت الرسول وقد منع الرسول منه . الامامة من ٢٢٨ —
٢٥٧ ، من ٢٨٣ — ٢٩٦ . التهديد من ١٩٠ — ١٩٧ . المواقف من ١٠١ —
٤٠٣ .

(١٢٦) اذقوا على عمر بعد تعيين ابي بكر . الملل ج ١ من ١٥٧ —
١٥٨ . نص ابي بكر على امامته . مقالات ج ٢ من ١٢٩ — ١٣٠ . اثبات
امامة ابي بكر تثبت امامة الفاروق عمر . عهد الله ابو بكر بهض من
جملة الصحابة بعد مقدمه اليهم وامره بالنظر في امورهم والتشاور :
التهديد من ١٩٧ — ٢٠١ . الابانة من ٦٩ ، اللع من ١١٤ . المواقف
من ٤٠٠ . شرح الفقه من ٦٠ . الانصاف من ٦٥ — ٦٦ . الاصول
من ٢٨٦ . الارشاد من ٤٢٩ — ٤٣٠ . التفتازانى من ١٤٢ . الاصفهاني
من ١٤١ . وهو موقف اهل السنة في بفضل الشيخين ، شرح الفقه
من ٦١ ، الغاية من ٣٩٠ ، الدواني ج ٢ من ٢٨٣ — ٢٨٤ . الفرق من
٣٥٠ . الادلة على امامة ابي بكر وعمر : الارشاد من ٤٢٢ — ٤٢٣ .
وتتولى بعض فرق الامامية ابا بكر وعمر . مقالات ج ١ من ١٢٨ . وهو
موقف الصحابة والزيدية . المحصل من ١٨٠ . وكان زيد بفضل على
سائر الصحابة وتتولى ابا بكر وعمر . وقد سبوا رافضة عندهما سمع
بعضهم يطعن على ابي بكر وعمر فانكر ذلك فبفروا فقال لهم رفضتموني :
مقالات ج ١ من ١٢٩ — ١٣٠ . من ٨٧ . التنبيه من ٣٣ — ٣٤ .
الانتصار من ١٢٨ . وثبتت المسلمين الزيدية امامة الشيخين ، الفرق
من ٣٢ — ٣٣ . اعتقادات من ٥٢ — ٥٣ . الملل ج ٢ من ٨٩ — ٩٠ .
المحصل من ١١٨٠ . وهما امامان وان اخطا في النوايل ، المواقف من
٤٢٣ . اثبتوا امامة الشيخين بالبيعة اجسادا ، لانهم نساة يصوبون
الاجتهاد وتارة يخطئون . الا انه في حال الخطا يكون ادنى الى الفسق ،
لمنعوا في عثمان وكفروا عائشة وطلحة والزبير وسعاوية لقتالهم علما ،

بعبد الشورى وعقدت له البيعة بالرغم من بعض الشبهات حول افعاله عن خطأ في الاجتهاد (١٢٧) . وتمت امامة الخليفة الرابع عقدا واختيارا باجماع الامة . ولما حدث الشقاق وانفصت مري الاجماع ونصب امام آخر اقل فضلا من الاول بدلا من أن يتنازل الثانى تحولت البيعة الى نص كرد فعل على سوء اختيار البشر وتحكم الهوى والمصلحة الفردية (١٢٨) . وبعد ذلك تحولت الامامة الى ملك عضود الى حكم وراث

المحصل من ١٨٠ ، الموافق من ٤٢٣ ، وكذلك اليعقوبية ، مقالات ج ١ ص ١٣٧ ، الفرق ص ٣٤ ، وثبتت الخوارج امامة أبى بكر وعمر وتكر امامة عثمان في وقت الاجداث ، مقالات ج ١ ص ١٨٩ ، يكفرون عليا وعثمان والحكمين واصحاب الجمل وكل من رضى بالتحكيم ، الفرق ص ٧٣ — ٧٤ ، الملل ج ٢ ص ٣٠ ، التنبيه من ٤٧ — ٥١ .

(١٢٧) الكلام في امامة عثمان وصحة فعل عمر في الشورى . عقدها عبد الرحمن بن عوف له بمحضر من أهل الشورى سوى طلحة . وبإيعه طلحة لما قدم ورضى بإمامته . فضائل عثمان : جهاده ، وانفاقه ، وتجهيز جيش من ماله ، زوج بنت النبى . كان الستة من أفضل الامة ، التهديد من ٢٠٢ — ٢٠٨ ، انقاد الجميع لعثمان ، الابانة ص ٦٩ ، الانصاف ص ٦٦ ، الفتاوانى ص ٢٤٢ ، الدوانى ج ٢ ص ٢٨٤ ، اتفقوا بعبد الشورى على عثمان ، الملل ج ١ ص ١٥٧ — ١٥٨ ، باتفاق أهل الشورى وانكروا امامة معاوية ، ج ٢ ص ١٢٩ — ١٣٠ ، ومع ذلك هناك شبهات حول عثمان (رده الحكم بنى امية الى المدينة بعد أن طرده النبى وبعد أن رفضه أبو بكر وعمر ، نفى أبى ذر ، تزويجه مروان بن الحكم من ابنته ، وتسليمه خمس الغنائم ، ايوائه عبد الله بن سعد بعد أن أهدر النبى دمه وتوليته مصر وعبد الله بن عامر البصرة) ، الملل ج ١ ص ٣٢ — ٣٣ .

(١٢٨) الكلام في امامة على والرد على الموافق فيها والقادح في صحتها ، التهديد من ٢٢٧ — ٢٣٩ ، الذى يدل على امامته اتفاق أهل الحل والعقد ، المحصل من ١٧٩ ، اختلفوا في امامة على على ثلاثة اقوال : أ — كان اماما في أيام أبى بكر وعمر بنص النبى وان الامة ضلّت عندما بايعت غيره ب — كانت الامامة لعلى في حينه أبى بكر وعمر وانهما اخطأ في توليها خطأ لا يبلغ الاثم ج — أبو بكر الامام ثم عمر ثم عثمان ثم على ، وهو رأى أهل السنة والاستقامة ، مقالات ج ٢ ص ١٢٨ — ١٢٩ ، أجمع أهل الحق على صحة امامة على وقت انتصابه

في نسل الامام دون وراثه الروح (١٢٩) . والحقيقة أن تحقق الامة في التاريخ وان اختلف فيها القدماء فانها لم تعد مشكلة اليوم أو مجالا للاختيار والتحزب . لم تعد الواقعة نفسها بذات دلالة الا من حيث تحليل المواقف التاريخية في الدراسة العلمية للتاريخ ورؤية اى المواقف كانت اكثر ثورية من الآخر طبقا للالتزام السياسى لروح هذا العصر . ولا يبرأ هذا التخليل من قراءة الحاضر في الماضي ، ورؤية المواقف في التاريخ ومع ذلك فالدخول فيه وكأننا طرف فيه هو هروب من العصر ونقصر في الالتزام وابتعاد عن الاختيارات الاساسية فيه . حينئذ يكون الماضي تعويضاً عن الحاضر ، ويكون التاريخ مهرباً (١٢٠) .

بعد قتال عثمان وخالفهم طوائف : ١ — الكاملية (الرافضية) لانه رفض قتال ابي بكر وعمر ب — الخوارج كان على حق الى وقت خروج الحكيم ثم كفر وكفر معاوية واتباعها ، وهو موقف الحكمة ، المواقف ص ٢٢٤ ج — الاصم ، لا تنفذ الامة الا باجماع دون الشورى واختيار بعض الائمة . طعن في عثمان وعلى وكان يدعو الى معاوية في الشام ، الاصول ص ٢٨٦ — ٢٨٧ ، الامام ليس عليا لانه لم يجتمع عليه وإن معاوية كان اماما لانهم اجتمعوا عليه ، مقالات ج ٢ ص ١٢٩ — ١٣٠ ، اعشاده فريقتان : ١ — عسكر معاوية طعنوا فيه بانه ما اقام القصاص وهو امر اجتهادى ب — لم يرض الخوارج بالتحكيم ، المحصل ص ١٧٩ ، يعتقد من الصحابة من اهل الحل والعقد ، الانصاف ص ٦٦ ، وعند الصالحية والابترية على افضل الناس بعد الرسول واولهم بالامة ، سلم الامر لهم راضيا ، الملل ج ٢ ص ٩٢ ، الانتصار ص ٩٩ — ١٠١ ، وعند هشام بن الحكم والجاحظ ضلت اكثر الامة بتركها عليا ، الانتصار ص ١٣٩ .

(١٢٩) اختلفوا هل يكون بعدد على امام ؟ وتراوح الاجابة بين الاحتمال والاستحالة (عباد بن سليمان) ، مقالات ج ٢ ص ١٣٢ ، واختلفوا في امة يزيد : ١ — كان اماما بالاجماع بالرغم من انكار الحسين عليه اشيائه ب — امامته وتخطئة الحسين في انكاره عليه ج — لم يكن اماما ، مقالات ج ٢ ص ١٤٥ .

(١٣٠) مبايعة على واختلاف الناس بين منكر لامامته وقاعد عنها ومقاتل في سبيلها وهو اختلاف بين الناس الى اليوم ، وعند الاشعري أن هذا اشكال الى اليوم اى حتى عصره في اواخر القرن الثالث ، وهذا صحيح لان العهد كان حديثا بالامة « مع أنه لا ضرورة الى هذه المسألة »

رابعاً : صفات الامام وشروط الامة .

تبدو أحيانا صياغة المسألة السياسية صياغة فردية وذلك بالتركيز على صفات الامام وكأن النظام السياسي كله بما في ذلك من مؤسسات دستورية ونظم شعبية للرقابة تتحدد بل وتستنبط من صفات الامام الفردية الطبيعية او المكتسبة سواء في التعيين بالنص او في الاختيار بالعقد والبيعة مع اختلاف في درجة التشخيص . ففي التعيين بالنص تكون الصفات اكثر تشخيصا وتاليا مثل الخلود ، والغيبة والرجعة ، العصمة والتقية ، والعلم والتعليم في حين انه في الاختيار بالعقد والبيعة تكون الصفات اقل تشخيصا واكثر انسانية مثل العلم والورع والشجاعة . الاولى تكليف بما لا يطاق والثانية تبخل في حدود الطاقة الانسانية . بل يستمر هذا النسق المتقابل في علم اصول الدين كله ابتداء من موضوعه الاول وهو الذات حتى موضوعه الاخير وهو الامة . فالتجسيم والتثبيته والتشخيص يظهر في كل موضوع ، يجعل الانسان لها ، والحرية جبرا ، والعقل سمعا ، والعقل ظلما ، الخير شرا ، والعمل نظرا ، والسياسة فردا . وقد استمر هذا النسق موروثا حتى الآن في وجداننا المعاصر في طبع النظام السياسي كله بشخصية القائد او الزعيم او الرئيس ، بمزاجه واهوائه وقدراته وطبعه . اذا حسن النظام فاحسن شخصه واذا ساء فليسوئها . ويظل الصراع بين القمة والقاعدة موروثا (١٣١) ، ويعد أن حسم لصالح القمة في الالهيات وفي الانسانيات ، في العقليات وفي السمعيات .

في امر الدين على وجه اليقين .» شرح الفقه ص ٦٠ ، ثم بويج على بن ابي طالب ماخلف الناس في امره ، فمن بين منكر لامامته ومن بين قاعد عنه ، ومن بين قائل بامامته معتقدا بخلافته وهذا اختلاف بين الناس الى اليوم ، مقالات ج ١ ص ٥٤ — ٥٥ .

(١٣١) طريق العلم بتعيين الامام النص دون الاختيار لان الامام يجب أن يكون على صفات مخصوصة منها العصمة . . . ولا مجال الى الاجتهاد

١ - هل هناك صفات للامام ؟

إذا كان القول بالنصر والتعيين يؤدي الى صفات للامام ، نلجس
نحو التالية ، وصفات فوق الطاقة البشرية تجعل من الامام اكتر من
امام فان هذه الصفات في الحقيقة هي تعويض مما لحق بالائمة من
ذبح وتقذيل . وكلما زاد القهر والقمع ازدادت الصفات الوهية وازداد
الامام عظمة كى يستأنف الكرة ويعود من جديد اقوى مما كان لمهزم
جحافل الظلم وجند الطاغوت . وهذه الصفات هي الخلود ، والغلبة
والرجعة ، والعصمة والتقية ، والعلم والتعليم ،

١ - الخلود والرجعة . والقول بالخلود والرجعة هو اخبر رد فعل
على موت الامام ظلما وقتله عدوانا . اذ يتحول الفناء المطلق الى خلود
مطلق ، وينقلب الموت اللحظى الى حياة أبدية دائمة مثل حال الشهيد .
وتتحول رغبة العدو من اعدام للامام المعارض الى اثبات وجوده الى
الابد . فينقلب الظالم على مقببيه وبغوت الامام على اعدائه نحقة .
اغرائهم . الرغبة في الخلود اذن شىء طبيعي كرد فعل على الظلم
ورغبة في النصر ، واستعداد للانتقام ، فالهزيمة ليست نهائية .

وغلبات الظنون في معرفتها ومعرفته مقاديرها . لا يعلم ذلك الا بالنس
من الرسول مستندا الى وحى من الله . من صفات الامامة يجوز
ان يستدل عليها بالامارات والاقتوال مثل العلم والفضل . وحسن الافعال
تدل على العفة ، والمهارة في الحرب يدل على السبابة والشجاعة .
فكما يستدل بالافعال على الشهادة والقضاء كذلك يستدل على الصفات
التي تشترط في الائمة . وان ظهر بعد ذلك جهل او جور او ضلال او
كفر انخلع منها او خلعناه . وما ينقل عن الاموية فهو صحيح الا انه
لا ينافي الامامة عندهم وعند من يجوز ذلك ، النهاية من ١٩٥ - ١٩٦ .
ليس الاختيار لمعد الامامة جائزا على التشهى والابتنار بل ولا بد ان يكون
للمعقود صفات وخصوصيات . الفاية من ٢٨٢ . قبل لا يشترط هذه
الصفات لانها لا توجد فيكون اشتراطها عبثا او تكليفا بما لا يطباق
ومستلزما للمفاسد التي يمكن دفعها بنصب فاعدها ، الموافق من ٢٩٨ ،
بعد الائمة المستورين ظهور المهدي القائم بأمر الله واولاده نصا بعد نص
على امام بعد امام ، الملل ج ٢ من ١١٥ .

والحاضر ليس كل الزمان ، وخسارة معركة ليست خسارة للحرب .
فلا بد للعدل أن يسود على الظلم ، ولا بد للحق أن يدحض الباطل ،
ولا بد للشرعية أن تعود لتمحق اللاشرعية . خلود الاما ، اذن احصى
مقدمات نظرية الثورة على الحكم الظالم من أجل سيادة العدل ، واخفاق
الحق ، والعودة الى الشرعية . الخلود تعبير عن الرغبة في الثورة ،
واستمرار القتال ، وأمل في المستقبل ، وثقة بالنصر . وتنشأ صور الخلود
ابتداء من جدل الحس والخيال ، والصراع بين الواقع والحلم . فبعد
قتل الاما ، في الواقع يظل حيا في الخيال (١٣٢) . ولا ضير أن يقيم

(١٣٢) عند السبئية عليا لم يمت وأنه يرجع الى الدنيا قبل يوم
القيامة فيملا الأرض عدلا كما ملئت جورا ، مقالات ج ١ ص ٨٥ ، وقال ابن
سبأ لو جئتمونا بدمائه في صرة لم نصديق موته حتى ينزل من السماء
ويملك الأرض بحذاقيرها ، وعودته للانتقام من أعدائه فالقتول برايمهم لم
يكن عليا بل شيطانا تصوره الناس في صورة علي ، الفرق ص ٢٣٤ ،
لو أقيمت بدمائه في سبعين قارورة لم نصديق بموته ، التنبيه ص ٢٨ ،
الفصل ج ٥ ص ٢٠ ، ويقول بشار بن برد برجمة علي الى الدنيا يوم
القيامة ، الفرق ص ٥٤ ، وعند المنصورية علي لم يمت ، بل مبعوث قبل
يوم القيامة فيرجع هو وأصحابه أجفون الى الدنيا بعد الموت قبل
القيامة ويرون قتل الناس بالحق ، التنبيه ص ١٥٩ ، عند الجارودية
(الزيدية الرافضة) محمد بن عبد الله بن الحسن لم يمت وأنه يخرج
ويغلب مثل المحمدية ، الفصل ج ٥ ص ٢٠ ، الفرق ص ٣١ — ٣٢ ،
وتزعم فرقة أخرى من الجارودية أنه هو يحيى بن عمر صاحب الكوفة ،
الفصل ج ٥ ص ٢٠ ، الفرق ص ٣١ — ٣٢ ، وانتمت الرزائية
والابو مسلمية في أمر أبي مسلم ، قتل عند الرزائية ، وهو لم يمت عند
الابو مسلمية ، مقالات ج ١ ص ٩٤ ، حتى لم يمت وسيظهر ، الفصل
ج ٥ ص ٢٠ ، ان الذي قتله المنصور شيطان في صورة أبي مسلم ، الفرق
ص ٢٥٧ ، المواقف ص ٤٢١ ، وعند الحربية (الكيسانية الرافضة)
عبد الله بن معاوية حتى بجبال أصفهان لم يمت ولن يموت حتى يقود بنواصي
الخيال الى رجال من بني هاشم . لا يموت حتى يلى أمور الناس وهو
المهدي الذي بشر به النبي ، مقالات ج ١ ص ٩٥ ، وعند النافسية لم
يبت جعفر بن محمد حتى يظهر أمره ، وهو القائم المهدي ، مقالات ج ١
ص ٩٧ ، وأن الذي كان يتبذى للناس صورته ، الفرق ص ٦١ ، الفصل
ج ٥ ص ٢٠ ، ج ٢ ص ١١٢ ، الملل ج ٢ ص ١٠٣ ، قال : لو رأيتم رأسي

خطا في الحواس ، فشدّة الانفعال وفقد الاتزان من هول قتل الائمة
وذبحهم يفقد الحواس القدزة على الادراك السليم . ويصبح الخيال
بديلا عن الحس ، والتمنى سائدا فوق الواقع ، ويخلق الموضوع في
الذات بدلا من أن تدرك الذات الموضوع . وفي هذه الحالة لا يهم من
الامام ، هذا أم ذاك ، ومن من الائمة هو الحي الخالد . فإمام كل
فرقة بعد استشهاده هو الحي الخالد . المهم هو الواقعة الحية
، التجربة الانسانية وليس الحدث التاريخي ، الشخص المعين باسمه
ما دامت الظروف النفسية واحدة ، والاشخاص ما هي الا « معلقات »
عليها وحوامل للدلالات . وان الاختلاف في الامام مات أم لم يميت يدل
على الصراع بين الموقنين الحسي والخيالي ، الواقعي والحالم ، عقلية
معتدلة أو نفسية متأزمة ، موضوعية ومواجهة أو ذاتية وهروب .

قد صعدت عليكم من الجبل فلا تصدقوا ، واني صاحبكم صاحب السيف .
لم يميت وان أوليائه يروونه في بعض الاوقات ، وأنه بعدهم سيرجع الى
الدنيا يملأ الارض عدلا كما ملئت جورا ، المحصل ص ١٧٧ ، وعند
الجلابية ، الحلاج لم يقتل ، قتل من يشبهه ، الفرق ص ٢٦٣ ،
وقيل مثل ذلك في الخضر والياس وان البعض يلقيها في الفلوات ،
والخضر في المروج والرياض ، الفصل ج ٥ ص ٢١ ، وعند الاسماعيلية
اسماعيل بن جعفر لم يميت ولا يموت حتى يملك . أخبره أبوه أنه وصيه
والامام من بعده . مات الاب ولم يميت الابن ، مقالات ج ١ ص ٩٨ ، الملل
ج ٢ ص ١٠٦ ، الفصل ج ٥ ص ٢٠ ، وعند القرامطة محمد بن اسماعيل
لم يميت ، الفرق ص ٦٣ ، كان اسماعيل مجرد واسطة لمحمد ، لا يموت
حتى يملك الارض وهو المهدي الذي تقدمت البشارة به ، سبع
الائمة ، مقالات ج ١ ص ٩٨ ، الفرق ص ٦٤ ، وعند الموسوية موسى
بن جعفر حتى لم يميت وهو المهدي المنتظر ، دخل دار الرشيد ولم يخرج
منها ، الفرق ص ٦٣ ، وعند المطورية لم يميت بل هو غائب ، اعتقادات
ص ٥٤ ، لا يموت حتى يملأ الارض عدلا كما ملئت جورا ، الفصل ج ٥
ص ٢٠ ، لا يموت الا في الوقت المعلوم ، المحصل ص ١٧٧ ، وعند
الواقفة موسى بن جعفر لم يميت ، ولا يموت حتى يملك الارض شرقها وغربها
وحتى يملأ الارض عدلا وتسطا كما ملئت ظلما وجورا ، مقالات ج ١ ص
١٠٠ ، ج ٢ ص ١٠٦ ، البزيفية لا يموتون ، والواحد منهم اذا بلغ النهاية
في دينه رفع الى الملكوت . وزعموا أنهم يرون المرفوعين منهم غدوة
وعشية ، الفرق ص ٢٤٨ .

وان اختلاف الفرقة في موت الامام ، مات أم لم يموت ؟ لا يحتاج الى تحقيق تاريخي لواقعة الموت لان الامر لا يتعلق بحادثة تاريخية موضوعية بل بهوقف ذاتي خالص تعبر فيه الجماعة عن رغبتها في الانتصار على الموت ورفض الهزيمة عن طريق التمنى وبصيافة الخيال . ان كان قد هزم الامام بالفعل فان ازادة الجماعة لم تنهزم ، وان كان حسه قد صدم فان خياله لم يتوقف ، وبالتالي تتحول الهزيمة في الحاضر الى انتصار في المستقبل . وتكون الصدمة عندما يموت الامام الحي منتزعا عن جماعته فرقتين ، الاولى تنكر الموت وأن الذي مات شخص آخر ، والثانية تثبت الموت وتنكر الجماعة وتخرج عليها وتنفق من الخيال . لا يهم اذن الاختلاف في نهاية الائمة فذلك ظروف نسبية جزئية تكون مجرد حوامل للظروف النفسية . وامام واقعة الموت تتهاوى كل دماوى الخلود . وامام أهواء البشر ينقشع الغمام وتظهر الحيل وتتكشف الاحتمالات وتنفق الجماعة . وتظل الجماعة متأرجحة بين الواقع والخيال ، لا تقوى على مواجهة الواقع ولا تستطيع الفكك من الخيال ، وتشتد الحيرة ، ويقع التشرذم ، وتنشعب صفوف المعارضين (١٣٣) .

ويتضخم الامام الحي الراجع ويضم مظاهر الطبيعة ويتشخص فيها . فيصبح الامام الحي هو السماء وبرقها ورعدها وخركتها ،

(١٣٣) عند المختارية اتباع المختار بن ابي عبيد الثقفي الامام محمد بن الحنفية والمختار نائب محمد دعا الخلق الى الضلالة وأراد محمد أن يمنعه فصعد المختار الى المنبر وقال : يا قوم ! قد ذكر أن امامكم قد قصد نحوكم ومن امارات الامام أن لا يؤثر فيه السيف فاذا أتى فجربوا هذا ، فمهرّب محمد ، اعتقادات ص ٦٢ ، واعتبر أصحاب المغيرة بكر الاعور الهجرى القتات حيا لا يموت . وهو الذى ادعى الائمة بعد جابر الجعفى الذى ادعى الائمة بعد المغيرة . وانتهى بأكل أموال الجماعة فلعنوه ، مقالات ج ١ ص ٧٣ ، الفرق ص ٢٤٢ ، وكان عبد الله بن معاوية ، وهو عند أصحابه المهدي الذى بشر به النبى ردى الدين معطلا مستصحباً الدهرية ، الفصل ج ٥ ص ٢٠ — ٢١ ، وقالت الجهمية بتكذيب الذين قالوا منهم أنهم لا يموتون وقالوا : انما نموت ولكن لا يزال خلق منا في الارض ائمة انبياء ، الفرق ص ٢٤٩ ، وهو ما حدث أيضا بعد موت عبد الله بن الحسن ، الفرق ص ٥٧ — ٥٩ .

بجبالها وانهارها ووديانها ، بسهولها وسواحلها ، بأشجارها ونباتاتها ، وبحيوانتها المتوحشة . فالسماء رمز للعلو وتعويض عن سفلى الارض ، وتمسك بالاعلى فى حالة ضياع الادنى والاستئصال منها . فالامام فى السحاب ، رمزا للصفاء والبياض والطهارة والنصاعة والشفافية والخلفة والوفرة والخير فى المطر . الرعد صوته ، والبرق سوطه . الامام حى فى منطقة نائية فى جبال رضوى ، فالجبل رمز للصمود والفخامة ، والضخامة والعظمة ، وهى جبال « رضوى » تشخيصا لرضا عن الامام . اسد عن يمينه ونمر عن شماله يحفظانه ، يأتيناه رزقه غدوة وعشية الى وقت خروجه . وهى الصورة الشعبية الموجودة حول كل فارس مثل للايمان تحفظه الاسود والنمر ويركب الخيل مقاتلا التنين والوحوش الكاسرة واللى تدل على رغبة جاهحة فى الانتصار وعلى وجود شعور بالبؤس أو احساس بالشقاء ، وعلى ضرورة الانتصار حتى ولو كان بالتمنى يصنعه الخيال ، ويمثل الحق الضائع والإمل فيه عن طريق خلق صور فنية له قد تكون لحيوانات واقعية مثل الاسد والنمر أو خيالية مثل التنين يشرب من عينين ، عين من الماء ، وأخرى من العسل ، صور من الجنة ومن الصحراء . ان الايمان بالامام حى مشخص فى الطبيعة على هذا النحو تعويض نفسى عن تقتيل الائمة الذين خرجوا على الحكم الاموى ، وتخليه بعيدا فى الصحراء عن وحوش المدينة ، تحرسه وحوش حقيقية أكثر أمانا من وحوش بنى أمية ، يعيش مع نفسه ، رمزا للصفاء الخالص بعيدا عن شرور الدنيا وآثامها . الامام المنعزل رمز للطهارة الضائعة التى آثرت العيش فى الصحراء بعد أن استحالت لها العيش فى المدينة . وقد تكون هذه العزلة عقابا للامام على رضاه عن من ظلموه وظلموا الائمة من الحكما وبيعتهم لبعضهم ورفضه الاستمرار فى المعارضة والثورة المستمرة . تكون العزلة حينئذ عن البشر وعن الناس وكأنه سجين الصحراء . وكيف تكون العقوبة الخلود ؟ وكيف يرتكب الامام الذنوب وهو معصوم ؟ ان الخيال الشمعى لا يعرف التناقض ولكنه يصوغ ~~وقائع حية~~ حية فى الشعور ويصورها بالخيال دون ان

يوجد لها نسقا عقليا مطابقا . كل موقف له بنيته النفسية الخاصة كحالة فردية (١٣٤) . ولا يخص ذلك الائمة وحدهم بل الصوفية كذلك ما دامت الظروف النفسية والاجتماعية والسياسية هي التي تخلق العقائد . بل ولا يقتصر ذلك على الشيعة والصوفية وحدهم بل يمتد الى كل من يخضع للظروف نفسها مثل بعض ائمة الخوارج الذين لا يستأنفون القتال فيتحولون الى شيعة (١٣٥) . تنشأ هذه العقيدة من تضخم الذاتية خارج الموضوعية والقضاء على استغلال الطبيعة ثم تشخيصها أو السيطرة عليها بالخيال وتصورها بالامتراض والتمنى . كما تخضع الملائكة للامام تعويضا عن رفضه خضوع البشر له ، وتحية

(١٣٤) عند السبئية على لم يمت بل في السحاب . اذا مرت سحابة بيضاء صافية صافية منيرة مبرقة رعدة قاموا اليها يبتهلون ويتضرعون ويقولون قد مر بنا على في السحاب . والسحاب عمامة كما قال الرسول . فقد قيل على في السحاب ، التنبيه ص ١٨ — ٢٠ — لم يمت على وانه في السموات ، الرعد صوته ، والبرق سوطه . ينزل الى الارض بعد حين فيقتل أعداءه . فاذا سمعوا صوت الرعد يقولون : السلام عليك يا أمير المؤمنين ، المحصل ص ١٧٧ ، المواقف ص ٤١٩ ، وعند السبئية أيضا محمد بن علي حى في جبال رضوى لم يمت ، يحرسه على باب الغار الذى هو فيه تنين وأسد ، التنبيه ص ١٩ ، وعند الكربية (الكيسانية الرافضة) أصحاب أبى بكر العزيز ، محمد بن الحنفية حى بجبال رضوى عنده عين من الماء وعين من العسل يأخذ منها رزقه ، أسد عن يمينه ، ونهر عن شماله يحفظانه من أعدائه يأتيه رزقه غدوة وعشية الى وقت خروجه ، وهو المهدي المنتظر . وقد صبر على هذه الحال التى غيب فيها الخلق لان الله فيه تدبير لا يعلمه الا غيره ، الفرق ص ٢٣ ، ص ٣٨ — ٤١ ، مقالات ج ١ ص ٩٠ ، الملل ج ٢ ص ٧٤ ، وكان السيد حمير الثامر على هذا الرأي ، اعتقادات ص ٦٢ ، الفصل ج ٤ ص ١٢ ، النهر عنده عينان نضاحتان يجريان بماء وعسل ، عوقب بالحبس لخروجه الى عبد الملك بن مروان وبيعته له ، مقالات ج ١ ص ٩٢ ، الفرق ص ٢٣ ، وهو حى الى أن يؤذن له بالخروج . هناك خلاف في سبب حبسه : ١ — سر لا يعلمه الا الله ب — عقابا لخروجه بعد قتل الحسين الى يزيد طالبا الامان ج — عصى الله لعدم مقاتلته ابن الزبير د — ذنوب أخرى ، الفرق ص ٥٢ — ٥٣ .

(١٣٥) انهزم رئيس الخلفية (الخوارج) مسدد بن عبيد بن هزيمته واديا غرق فيه وشك أتباعه في موته وهم ينتظرونه اليوم (هزيمة حمزة الخارجي) ، الفرق ص ٩٩ .

وتبایعه تعویضا عن انكار البشر لبيعته ورفضهم لها . بعينه بشر . كل منهم يحمل اسما أعظما . له مؤمنون ، سبعة عشر رجلا بايمان صادق تعویضا عن الآلاف بلا ايمان مرتشين . النصر للقلة المؤمنة على الكثرة الباغية . الارض لهم في المستقبل ان لم تكن لهم في الحاضر . ويبلغ الامام درجة القرب من الله بحيث يتعاملان معا حسيا وجسديا ، يمسح الله بيده على رأسه تحببا اليه . كما يبلغ درجة النبوة اذ يطلب الله من الامام التبليغ عنه في دار التبليغ . والنطقاء بالشرائع اى الرسل سبعة ، يعين كل منهم سبعة أئمة يتممون الشريعة . ويوجد في كل عصر سبعة يقتدى بهم ، امام يؤدي عن الله وحجة بلغ عنه ، وذو مص يمص العلم ، واكبر يرفع درجات المؤمنين ، وماذون يأذن اليهود على الطالبين ، ومكلب يحتج الى الداعى ، ومؤمن يتبعه . ومظاهر الطبيعة ايضا سبعة : السموات والارض وايام الاسبوع والكواكب السيارة . الخ . وقد تحتاج الامامة الى الاقامة ، وتلي الامام القائم . الامام يعرف الحقائق العلوية والسفلية والقائم يعرف الكليات في الجزئيات (١٣٦) .

(١٣٦) عند المنصورية صارت الامامة لمحمد بن على بن الحسن . عرج الى السماء ومسح الله رأسه بيده وقال يا بنى اذهب فتبلغ عنى وهو الكسف ، الموافق ص ٤٣٠ ، والنطقاء بالشرائع اى الرسل سبعة : آدم ونوح وابراهيم وموسى وعيسى ومحمد ومحمد المهدي . ويعين كل منهم سبعة أئمة يتممون شريعته . ولا بد في كل عصر من سبعة يقتضى بهم ، امام يؤدي عن الله ، وحجة يؤدي عنه ، وذو مص يمص العلم ، واكبر يرفع درجات المؤمنين ، وماذون يأخذ اليهود على الطالبين ، ومكلب يحتج ويرغب الى الداعى ككلب الصائد ، ومؤمن يتبعه . السموات والارض وايام الاسبوع والكواكب السيارة كلها سبعة ، الموافق ص ٤٢١ — ٤٢٢ ، وادعى أحمد بن كيال الامامة ، وانه القائم . كل من قدر الاتفاق على الانفس وامكنه ان يبين مناهج العالمين اى عالم الاتفاق وهو العالم العلوى وعالم الانفس وهو العالم السفلى كان الامام . وان من قرر الكل في ذاته وامكنه ان يبين كل كلى في شخصه العينى الجزئى كان هو القائم . ولم يوجد في الزمان أحد لذلك الا هو ، الملل ج ٢ ص ١٢٧ — ١٢٨ ، =

والرجعة تدل على رغبة في العودة الى النضال والانتقام والنصر
 وأن الهزيمة ليست فاصلة ولا حاسمة ولا نهائية . وما دام حيا لا
 يموت فهو أزلى من البداية أبدى في النهاية . مخلود الامام يؤدي الى
 الرجعة . الامام حي قائم خارج أرض الظلم والنفاق في أرض الطهارة
 والصفاء يعود حتى يعود الحق معه ويملا الأرض عدلا كما ملئت جورا
 ويكون القتل الثاني بالحق لا بالظلم . ولا يؤثر فيه السيف كرد فعل
 على تقتيل الائمة بالسيف قبل الخلود والرجعة . ولا يتمتع الامام
 وحده بالخلود والرجعة بل أيضا كل من يتصل به من أهله وأنصاره
 بل والعالم كله من أجله فالخلود يسرى بالاتصال ، وينتشر بالتبعية ،
 ويعم بالتضامن . كل من اتصل بالخالد فهو خالد مثله ، وكان الامام
 يشع خلوده على الآخرين ، وتسرى عدوى خلوده في جماعته . ليس
 الخلود اذن صفة ثابتة بل صفة مشعة . وان القدرة المطلقة للامام
 بعد موته رد فعل على عجزه المطلق في حياته ، وتعويض نفسى عن
 الاحساس بهرارة الفشل . لا بد للحياة من أن تنتصر على الموت ،
 والامل على اليأس ، والروح على البدن . وقد يتجاوز الخلود الامام أو
 الموت الى الدنيا كلها . وهو احساس ينتج عن تعويض نفسى بعد
 فقد الائمة وتابعيهم لكل شيء في الدنيا . ينقلب الضد الى الضد ،
 ويتحول العدم الى وجود ، وعندما يضع الابن يخلد بالصورة . يعود
 الاصحاب مع الامام وتعود الدنيا كلها اليهم ، لهم المصير نفسه والمستقبل

وعند المغيرة (الرافضة) المهدي هو محمد بن عبد الله بن الحسين ،
 حي مقيم بجبال رضوى ناحية الحجاز من ناحية نجد الى أوان خروجه ،
 مقالات ج ١ ص ٩٦ ، بايعه جبريل وميكائيل بين الركن والمقام ، يحيى
 له سبعة عشر رجلا ، يعطى كل رجل منهم حرفا من الاسم الاعظم فيهمزون
 الجيوش ويملكون الأرض . فلما خرج وقتل ادعى البعض أن الخارج أم
 يكن محمدا بل شيطان تمثل في صورته وأن محمدا سيخرج ويملك ، مقالات
 ج ١ ص ٧٣ ، ص ٩٦ ، الفرق ص ٥٧ — ٥٩ ، ص ٢٤١ — ٢٤٢ ، الملل
 ج ٢ ص ١٢٠ — ١٢٢ .

نفسه (١٣٧)

وقد ثبت قراءة حوادث التاريخ في النصوص حتى أصبحت النصوص تنبؤات بالحوادث أو توجيهات للوقائع . وان استحال تأويل النصوص بحيث تتطابق مع حوادث التاريخ أصبحت محرقة مبدلة أو منسوخة ، رفوعة لا يمكن الحكم فيها الا الامام المعصوم . وقد يوحى ذلك بأن صفات الامام الاسطوري نابعة من النصوص وهى فى الحقيقة تعبير عن الاوضاع النفسية والاجتماعية والسياسية لمجتمع الاضطهاد فى واجهة مجتمع القهر والغلبة (١٣٨) . فالتجارب الحية داخلية محلية . ثم تم نسج كثير من صور الخلود والرجعة طبقا لنماذج فى البهنيات الدينية المجاورة بعد أن تم التعرف عليها . وقد كان كثير من المفكرين على علم بها أو ينتسبون اليها قبل الانتساب الى الحضارة الجديدة الناشئة . فقد ظهر من قبل خداع الحواس فى رؤية الواقع كما هو . والحال فى رؤية المسيح عيسى بن مريم ، ولم يمت الامام حقا بل شبه لجماعته انه كذلك أو أن شخصا آخر قد مات بدلا عنه ، وقد يكون

(١٣٧) عند السبئية المهدي المنتظر هو على دون غيره . الفرق من ٢٣٤ ، مات على ولكن يبعث يوم القيامة ومعه أهل القبور حتى يقاتل الدجال ويقيم العدل والقيسط فى العباد والبلاد ، التنبيه ص ١٨ — ١٩ ، سينزل على الأرض فيملأ الأرض عدلا كما ملئت جورا . وهى أول فرقة قالت بالتوقف والغيبة والرجعة والتناسخ ، الملل ج ٢ ص ١١٧ ، وعند السبئية محمد بن على هو صاحب الزمن يخرج ويقتل الدجال ويهذى الناس من الضلالة ويصلح الأرض بعد فسادها ، التنبيه ص ١٩ ، وزعم المغيرة أن الأرض تنشق عن الموتى فيرجعون الى الدنيا ، مقالات ج ١ ص ٨٣ ، ويقول معظم أئمة الشيعة بالرجعة ، الانتصار ص ١٠٣ — ١٠٤ ، وعند الشيعة الرجعة لا تنقص توحيدا ولا عدلا ولا تستحيل فى القدرة ولا يفسد فعلها فى الحكمة ولا تبطل عقلا ولا تبطل الا بالسمع ، الايمان بالرجعة الى الدنيا قبل القيامة ، الانتصار ص ١٣٠ — ١٣١ ، ص ١٥٦ .

(١٣٨) ذلك عند الشيعة تعبيرا عن حيرتهم بين خلود الأئمة وموتهم لان الكتاب والسنة وقع فيها تحريف وتبديل ولا تعرف منهما شريعة ولا بد من المعصوم الامام . وهم فى التيه الآن ، الاصول ص ٣٧٣ — ٣٧٤ .

الشيطان قد تمثله . صعد الالام الى السماء كما صعد عيسى ودانيال وعزرا مما يدل على اهمية تاريخ الاديان فى الوعى الجماعى كأنماط مثالبه ينسج الخيال عليها . وقد كان أوائل المنظرين من اليهود ، وعقائد الخلود والرجعة موجودة فى الكتب المقدسة السابقة . وان اتحاد الالام بظواهر الطبيعة وتشخيص صفاته فيها معروف أيضا فى الاناجيل . وقد حدث ذلك للمسيح ساعة الصلب عندهما اكهر الجو ، وأمطرت السماء ، واشتد الرعد ، وسطع البرق ، ووقع الزلزال ، واهتزت الأرض ، وهبت الريح ، وطارت العواصف تعبيرا عن بشاعة الجرم . وقد ظهر المسيح فى رؤيا يوحنا راكبا حصانا ابيض وهو يقاتل التنين وينتصر عليه . كما صارع ايوب الشيطان تعبيرا عن الصراع بين الخير والشر وأملا فى النص . وكما ينزل المسيح فى آخر الزمان ليقول المسيح الدجال رمز الشر فى كل دين ويخلص الناس من شره كذلك يفعل الالام . فالالام هو المخلص . وقد ظهرت هذه العقيدة فى كل دين ، وقامت بدور هائل ان لم يكن الدور الرئيسى فى قيام الحركات الدينية السياسية وقلب أنظمة الحكم واقامة أنظمة جديدة . فعلى اليهودية القديمة ظهرت عقيدة المخلص « الميثانية » الذى سيخلص بنى اسرائيل من الاسر البابلي . كما ظهرت فى المسيحية الاولى التى اعتبرت المسيح هو المخلص . وفى معظم البيانات التاريخية قامت عقيدة المخلص بأدوار تحريرية فى تحرير الجماعات من الاضطهاد الداخلى والسيطرة الاجنبية . لا تظهر العقيدة فى فترات الانتصار ، ولا تظهر الا اوقات الهزيمة وفى جماعات الاضطهاد (١٣٩) . ولا يمنع ذلك من وجود مقاصد لدى المنظرين الأوائل الذين كانوا ينتسبون الى هذه البيئات الدينية والحضارية المجاورة جعلهم يروجون لعقائد جديدة دخيلة لتحقيق نوع من الضياع النظرى . فاذا كان هناك عجز فى مواجهة الدين الجديد على مستوى الفتوح فى

(١٣٩) فصار هؤلاء فى سبيل اليهود القائلين بأن ملكصديق بن عامر بن ارفخشذ بن سالم بن نوح والعبد الذى وجهه ابراهيم ليخطب ربقة بنت نبؤال بن ناضور بن تارح على اسحق ابنه الياس فنحاس بن العازار بن فاره أحياء الى اليوم ، الفصل ج ٥ ص ٢١ .

الارض فيمكن الطعن فيه من الخلف ، في العقائد النظرية ، سبب قوته ، في وقت لم تختف فيه الشعوبية بعد وهى تصور الحكم الجديد للعرب والقديم للفرس دون ما مغالاة في التفسير التامرى لحوادث التاريخ (١٤٠) .

ب — الغيبة والانتظار . ماذا كان الامام خالدا وراجعا لانه لم يمت ، ابدى ازلما ومع ذلك فانه غائب يجب انتظاره . ومكان الغيبة في الدنيا ، في الجبال أو الفيافي والقفار الى ان يحين وقت خروجه

(١٤٠) مالت الباطنية الى دين المجوس ، وظهرت مودة المجوس لهم ، يظنون أن الملك اليهم لرواية المجوس عن زرادشت لكشتاسف « يزول الملك عن الفرس الى الروم واليونانية ثم يعود الى الفرس ثم يزول عن الفرس الى العرب ثم يعود الى الفرس » . وساعده جاماسب المنجم . فالملك يعود الى المعجم لتسام ألف وخمسمائة سنة من وقت ظهور زرادشت الفرق ص ٢٨ ، ويتعصب أبو عبد الله المنجم من الباطنيين للمجوس ، وصنف كتابا ذكر فيه أن القرن الثامن عشر مولد محمد يوافق الألف العاشر وهى نوبة المشتري والقوس . عند ذلك يخرج أنسان يعيد الدولة المجوسية ويستولى على الارض كلها . يملك مدة سبع قرانات . وقد تحقق حكم زرادشت جاماسب في زوال ملك المعجم الى الروم واليونانية أيام الاسكندر ثم عاد اليهم بعد ثلاثمائة سنة . ثم زوال الى العرب . وسيعود لتسام المدة التى ذكرها جاماسب أيام المكثى والمقتدر . فلم يرجع ملكهم . وكانت القرامطة تدعى ظهور المنتظر في القرن السابع في الثلث الثانية ، الفرق ص ٢٨٦ — ٢٨٧ ، وعند الباطنية الإمامة في المستورين ثم في الظاهرين ، الملل ج ٢ ص ١٠٧ ، والاصل في أكثر خروج هذه الطوائف من ديانة الاسلام أن الفرس كانوا من سنة الملك وعلى اليد على جميع الامم وجلاله الخطير في أنفسهم حتى أنهم كانوا يسمون أنفسهم الامراء والابنساء وكانوا يعدون سائر الناس عبيدا لهم . وامتحنوا بزوال الدولة منهم على ايدى العرب ، وكانت العرب أقل الامم عند الفرس خطرا . تعاضبهم الامر ، وتضاعفت لديهم المصيبة ، وراموا كيد الاسلام بالمحاربة في أوقات شتى . ففى كل ذلك يظهر الله الحق ، وكان من قائمهم مستقادة واستاسيس والمقنع وبنك وغيرهم وعمار الملقب بخداش وأبو مسلم الراج راوا أن كيده على الحيلة انجح فظهر قوم منهم الاسلام ، واستمالوا أهل التشيع باظهار محبة آل البيت واستشناع ظلم على ثم سلخوا بهم مسالك حتى أخرجوه من الاسلام وأدخلوهم الى القول بأن رجلا ينتظر يدعى المهدي عنده حقيقة الدين لانه لا يجوز أخذ الدين من الكفار أى صحابة الرسول ، الفصن ج ٢ ص ١٠٨ — ١٠٩ .

قادما من الصحراء الى الخضر . وتظل الجماعة في التيه لحين ظهور الامام وحضـور ملكه . ولما كانت الارض لا تخلو من امام ، فهناك القائم نائبه . وقد تكون الغيبة غيبتين ، الغيبة الاولى يتلوها ظهور كبشاة اولى وثقة في النصر ثم تأتي الغيبة الثانية (١٤١) للاختلاف التام . حول الغائب ، هذا أو ذاك ، لان الامر كله تجربة شعورية لا تدل على وقائع ، نشأت في بيئة نفسية واجتماعية معينة . ولما لم يظهر الامام ، ولم يرجع المهدي المنتظر ، ولم تنتصر الجماعة كان مصيرها جميعا بلا استثناء القتل والهزيمة . ومع ذلك تخلق عقيدة المهديـة اشخاصها . وما الفائدة امام غائب يعيش في بطون الجبال والكهوف او في الصحراء ينتظر القوم رجوعه ؟ وما الفائدة من امام حي لا يفعل ولا يؤثر ولا يتصل بالبشر ؟ كيف بقودهم ويخلصهم ويعلمهم ويؤمهم ؟ والغيبة غير محددة . قد تطول وقد تقصر . وقد تستمر بالقرون ولا

(١٤١) تقول معظم فرق الشيعة بالغيبة والانتظار . تنتظر المحمدية محمد بن عبد الله بن الحسن ، الفرق ص ٣١ — ٣٢ ، ص ٥٧ — ٥٩ ، ص ٢٤١ — ٢٤٢ ، وعند أخرى الامام المنتظر هو زكريا بن محمد بن الحسين ، وهو حي في جبل حاجر ، المواقف ص ١٩٩ ، وعند فرقة ثلاثة (الكيسانية) على بن الحسن لم يعقب وهلك وتنتظر رجعة محمد بن الحنفية ليملك . فهم اليوم في التيه لا امام لهم ، مقالات ج ١ ص ٩٢ ، وعند الباقرية محمد بن الباقر لم يمـت ولكنه غائب ، اعتقادات ص ٥٣ ، المحصل ص ٧٧ ، وعند النواوسية (الرافضة) اصحاب ناووس جعفر بن محمد هو المهدي ، مقالات ج ١ ص ٩٦ — ٩٧ ، لم يمـت حتى يظهر امره ، وهو القائم وأن الذي كان يتبدى للناس صورته ، الفرق ص ٦١ ، الفصل ج ٥ ص ٢٠ ، ج ٤ ص ١١٢ ، الملل ج ٢ ص ١٠٣ ، غاب ولم يمـت ، وأن أوليائه يرونه بعض الاوقات وأنه بعدهم سرجع الى الدنيا ، المحصل ص ١٧٧ ، وعند القطعية الامام محمد بن الحسن بن علي الامام الاثنى عشر الغائب المنتظر الذي سيملا الارض عدلا بعد أن ملئت جورا وظلما ، مقالات ج ١ ص ٨٩ ، أما اصحاب الانتظار فالامام لديهم محمد بن الحسن العسكري ، غائب سيحضر ، اعتقادات ص ٥٥ — ٥٦ ، المحصل ص ١٨١ ، الحسن لم يمـت وهو القائم ، ولا يجوز أن يموت ولا ولد له ظاهرا لان الارض لا تخلو من امام . وقد يثبت أن القائم له غيبتان ، وهذه احدي الغيبتين . وسيظهر ويعرف ثم يغيب غيبة أخرى . على المتقي هو المنتظر . مات ثم سيجيء . الارض لا تخلو من حجة وهو الخلف الغائب ، الملل ج ٢ ص ١٠٦ — ١١٤ .

يظهر الامام المنتظر . يتغير الكون ، وتتغير ظروف الجماعة ويظل الامام القائد لا يتغير . هل يعلم الامام الظروف الجديدة ؟ هل يظهر اثنا هذه المدة من يأخذ حقهم ، مثل نائبه ؟ وعقيدة انتظار المخلص معروفة في جميع الاديان ، تنشأ من الاحساس بالاضطهاد كما حدث لدى الشيعة ومن العجز عن استرداد الحق الضائع . يمكن قراءتها في النصوص الدينية حتى يحدث التطابق بين التجربة الحية وحجة السلطة (١٤٢) . ولكن النموذج الذهني موجود في الديانات السابقة التي تم التعرف اليها من البيئات الدينية المجاورة . فظهرت عقيدة المخلص في اليهودية ابان الاسر البابلي مما ساعد على خلاص اليهود ورجوعهم الى ارض المعاد كما ظهرت في العصر الروماني وادت الى ظهور المسيح . وبعد موته ظلت الجماعة المسيحية الاولى في انتظار عودته على قمم التلال وعلى اسطح المنازل ، وهذا معروف في التاريخ النفسى للجماعة الاولى باسم واقعة الانتظار Parousia . وفي معظم الديانات التاريخية لعقيدة المخلص دور تحررى في الجماعات المضطهدة (١٤٣) . وتظل عقيدة المهدي اكبر صورة فنية للامل في الحق بعد ضياعه وفي الايمان بإمكانية استرداده تعويضاً في المستقبل عن هزيمة الماضي . أما فرق المعارضة الاخرى العلنية سواء في الخارج أم في الداخل فانها تحقق الخلاص

(١٤٢) تحاول الشيعة اثبات العقيدة بالقرآن والحديث والاجماع مثل « ربنا امثنا اثنتين وأحيينا اثنتين » مع أن ذلك يعنى خلق آدم ثم احيائه ثم اماتته ثم احيائه يوم القيامة . ومثل « أو الذى مر على قرية وهى خاوية على عروشها » وهذا ليس رجعة بل قدرة الله . ومثل الاجماع على احياء عيسى الموتى ، وهذه أيضا تشير الى قدرة الله . وهناك أخبار أخرى ينكرها الامويون لانها موجهة ضد نظامهم السياسى . وتنكر الخوارج والمرجئة والمعتزلة والحشوية والزيدية والجارودية هذه الاخبار وعقيدة المهدي ، الانتصار ص ١٣١ — ١٣٠ ، وقد رفض الخياط القول بالرجعة واعتبر النظام أحد القائلين بها ، الانتصار ص ١٣٢ — ١٣٣ .

(١٤٣) في الدين اليونانى تنتظر بنولوب عودة اوليس . وفي الديانات الافريقية والاسيوية حالياً وفي أمريكا اللاتينية تظهر العقيدة وراء كثير من حركات التحرر المعاصرة . ويقال ذلك على كل زعيم بها في ذلك هتلر بعد هزيمة النازية .

بالفعل بوسائل أخرى مثل الامر بالمعروف والنهي عن المنكر او بالثورة على الامام . والحقيقة انه بالرغم من بعض الجوانب الايجابية في عقيدة المخلص اذ انها تعطى املا مستقبليا في الانتصار ، وثقة مائقة بالنصر ، فالحق لا بد وأن يظهر في النهاية مهما طال الانتظار ، وان العدل لا بد وأن يسود حتى ولو ملئت الدنيا ظلها وعدوانا ، كما انها تعطى طاقة قصوى على التحرر وعلى ملء الفراغ الذى تتركه غياب الايديولوجية ، وكثيرا ما ادت العقيدة الى ثورة بالفعل ضد المقتصب بطرف النظر عن وقوع ظلم آخر في مرحلة ما بعد التحرر ، بالرغم من ذلك ، للعقيدة جوانب سلبية أخرى . فهي تعبر في نهاية الامر عن العجز عن التحرر في الحاضر ، وتخلق عالما من الوهم على امل خادع في المستقبل . تحول الوقائع الى عقائد ، وتحيل الموضوعية الصلبة الى ذاتية فارغة ، وتكشف عن عدم امكانية الصمود وتقبل الصدمة وتحليل الواقع عقلا ، والرغبة في انتصار سريع حتى ولو بالتبني . كما أن انتظار الخلاص ليس القيام به بالفعل . والعيش في المستقبل تجاوزا لماسى الحاضر تماما مثل العيش في الماضي زمن الانتصار ايام العصر الذهبي . فالهروب الى الامام تعليقا للخلاص في المستقبل مثل الهروب الى الورا تنعما بالنصر في الماضي وتاملا فيه . والانتظار في النهاية موقف سلبي يخالف الانتظار الذى يصاحب الاعداد لمعركة قادمة . كما تؤدي عقيدة المخلص الى عبادة الفرد . فالمخلص هو فرد وليس تنظيما جماعيا . هو القائد الملهم والمخلص بلا منازع . هو البطل والرئيس والقديس والمعلم مما يتطلب من الناس التسليم المطلق له والثقة العمياء فيه . لذلك تؤدي عقيدة المخلص الى تاليه الفرد وليس فقط تقبل زعامته أو تعبيره عن مطالب الجماهير . ونظرا لسلبية الجماهير وطاعتها العمياء للمخلص وعدم ممارسة الرقابة عليه ينتهى الامر الى أن يقود الخلاص الى استغلال الجماهير باسم الدين أو الانقلاب عليه بمخلص آخر قد يكون ثورة مستمرة أو ثورة مضادة . وغالبا ما تكون في البداية دعوة سرية لا علنية وفي جماعة تقوم بنيتها النفسية على سيكولوجية الاضطهاد ، ويتسم فكرها بطابع الجماعة السرية المغلقة والسلوك المزدوج والتفسير الباطنى للعالم . ويتم تصور قوى وهمة شخصية تساعد المخلص حتى ولو كانت هذه القوى المشخصة مذكورة

في النصوص الدينية كصور فنية وتعبير عن القوى النفسية والمعنوية التي يعتد عليها أصحاب الحق المهضوم في مواجهة القوى المادية لانصار الظلم والجروت .

ج - العصمة والتقية : قد يبدو بعض التناقض في هذه المفاهيم المزدوجة مثل الخلود والرجعة ، الغيبة والانتظار ، العصمة والتقية ، فكما ان الخالد لا يرجع لانه باق الى الابد فكذلك الغائب لا ينتظر لانه لا يعود ، والمعصوم لا يخشى شيئا وبالتالي لا يمارس التقية ، ومع ذلك ما دام الامام فوق البشر ، اسطوريا ، تكون العصمة من صفاته بمصرف النظر عن تطبيقها في هذا الامام او ذاك ، فالعصمة رد فعل نفسى على الفتنة وتخبط الآراء ، ولما كان اسبوعها لم يتحقق اصبح هو الحق الضائع ولزمت العصمة خلالا آخر ، وبصعب تحقيقها التاريخي في ائمة بعينهم ، فاذا كان هناك اعتراف بامامة الشيخين او الخلفاء الاربعة فانهم غير معصومين ، واذا كانت العصمة لاحد الائمة فانه قد اخطأ ببيعته للامام الظالم ، واذا كان الامام الرابع معصوما فمن الخطأ القول بكفره لانه لم يقاتل الشيخين على حقه الذي تركه ، وهل قال احد من الخلفاء الاربعة انه معصوم ؟ وهل تمتد العصمة اليهم من الائمة ؟ واذا امتدت فلماذا تنوقف عليهم ولا تمتد الى التابعين وتابعي التابعين الى ما لا نهاية ؟ واذا كان الامام معاقبا لبعينه للامام الظالم ، محبوسا في جبال « رضوى » فكيف يكون معصوما وهو على هذه الحال يلقي هذا المسير ؟ واذا كان الائمة اثني عشر فكيف يكون المعصومون اربعة عشر ؟ هناك اذن معصومون غير ائمة وبالتالي لا تكون العصمة احد اوصاف الامام ، واذا كانت العصمة وصفا له فكيف لا تكون وصفا ثابتا ، بل توجد وتعدم ، تأتي وتختفي بعد مدة معينة ؟ بهذا المعنى تكون العصمة مرتبطة بالاموال وليس بالاشخاص ، واذا كانت العصمة ممتدة الى الخلفاء والاعوان فهم ليست خاصة فريدة للامام ولا يمكن استغناء الامام عنها او كان الخليفة

او الوالى المعصوم اماما مثل الامام المعصوم (١٤٤) . واذا كانت العصمة للامام وحده فكيف تكون لآل بيته ؟ لذلك من الافضل ان تكون العصمة مجرد وصف نظرى دون تحقق عينى فى التاريخ . وفى هذه الحالة لا تكفى وحدها على الاطلاق بل تصاحبها المعجزة والنسوة وتنتهى الى الالهوية بل قد يعصى النبى لان الوحي يصححه وبالتالى تكون العصمة اولى بالامام من النبى (١٤٥) . وحجج عصمة الائمة اثنتان . الاولى ضرورتها

(١٤٤) تقول الشيعة بوجوب عصمة الائمة فى الجملة ولكنهم يتناقضون فى التفصيل لانهم ثلاث فرق زيدية وامامية وغلاة ا - الزيدية (الجارودية) على الحسن والحسين ائمة معصومون من الخطأ والمعصية . وعند البثرية (الزيدية) امامة عثمان ست سنين فقط كان فيها معصوما . اما السليمانية (الزيدية) فتكفر عثمان بعد الاحداث ويخرج من العصمة ب - الامامية ، وكلها تدعى عصمة الامام . الكاملية منها تكفر عليا بعوده عن قتال ابى بكر وعمر . والكيسانية ترى ان الامام محبوبس فى جبل رضى عقابا ج - الغلاة تقول بالعصمة كتولها بالانشيبه وبالوهية الائمة . وعصمة الائمة توجب عصمة خلفائه واعوانه وبالتالى يستغنون عن الامام المعصوم ، الاصول ص ٢٧٧ - ٢٧٩ ، وتزعم الامامية ان الائمة اثنا عشر وان المعصومين اربعة عشر (الرسول ، وفاطمة ، وخديجة) ، عند الرافضة على مصيب فى جميع احواله ، لم يخطئ فى شيء من امور الدين ولكن اكثرت الكاملية بترك الاقتداء به ، واكثروا عليا بترك الطلب ، مقالات ج ١ ص ٨٨ ، ص ٢٨ .

(١٤٥) عند جمهور الرافضة لابد من امام معصوم مأمون الظاهر والباطن ليؤمنوا من تغيير الدين وتضيع السنن ، وأن يحفظ عليهم دينهم ، الانتصار ص ١٣٦ ، وعند جمهور الشيعة والائنى عشرية وجوب العصمة شرط لصحة الامامة ، المعالم ص ١٥٧ - ١٥٨ ، وعند سليمان بن جرير (الزيدية الامامية) على لا يضل ، ولا تقسوم عليه شهادة عادلة بضلالة ولا يجب . على العامة علم ذلك بل عن طريق الروايات الصحيحة ، مقالات ج ١ ص ١٣٦ ، وعند هشام بن الحكم لا يجوز على على السهو ولا الغفلة ولا العجز وأنه معصوم . والرسول يجوز ان يعصى لان الوحي يصحح ، الملل ج ٢ ص ١٣٥ ، وعند البعض الآخر لا يجوز على الرسول ولا على الائمة العصيان لانهم معصومون من الزلل ، من الكبائر يرجون لهم ذلك ، مقالات ج ١ ص ١٢٨ ، وعند الغلاة تظهر المعجزة على يد الامام اذ بها يعلم صدقه فى دعوى الامامة والعصمة ، الاصول ص ٢٧٧ ، وربما يجعلونه ليس فقط معصوما بل صاحب معجزة ، الامامة ص ١١١ - ١١٥ ، الشرح ص ١٤ - ١٥ .

للتعليم والتشريع لما كان الامام هو المعلم والمنفذ للشرعية بصرف النظر عن نوعية العلوم ، الهية كما هو الحال في مذهب التعليم او عقلية لمعرفة الواجبات وتقريب الخلق الى الطاعات وبصرف النظر عن نوعية الوظيفة نظرية ام عملية . والثانية حجة جدلية صرفة ، ان كل معلم في حاجة الى معلم وكل امام يحتاج الى امام حتى نصل الى المعلم والامام المعصوم . والحقيقة ان الدين واضح بين لا حاجة فيه الى وظيفة جديدة . ويمكن عن طريق علم الاصول الاجتهاد واستنباط احكام شرعية جديدة . العصمة اذن داخلية في حدود القدرة الانسانية على الاجتهاد في التشريع وعلى استنباط الاحكام . اما من جهة ضرورة وجود معلم اول وامام معصوم فيمكن ان يمثل الوحي بهذا الشأن نقطة بداية يقينية تغنى عن العصمة . اما الحجج النقلية فهي قراءة للحالة النفسية في النص وتاويل له حتى يحدث التطابق بين النص والواقع كما تشعر به جماعة الاضطهاد . وقد تثار حجة شرعية من ان الاجماع يقوم على الامام المعصوم كأحد المجتهدين . والحقيقة ان حجة الاجماع من داخله وليست من خارجه ، من التحاور وتبادل الرأي والمشورة . فاذا امكن خطأ واحد فان الآخر يقوم بالتصحيح ، ولا تختص الامة على ضلالة . كما ان صدق الرواية لا يعتمد على وجود امام معصوم ضمن الرواية لان الصحة التاريخية لها شروطها في النقل المتواتر او في ضبط الراوى وعدالته والتطابق بين السماع والحفظ والاداء اذا كان النقل آحادا . واذا كان المعصوم علما وعملا فان الراوى مجرد ناقل لرواية لا يتدخل فيها بعلمه او بعمله (١٤٦) . ان العصمة بهذا المعنى

(١٤٦) العصمة من ضمن الشروط التي عليها خلاف ، شرطها الامامية والاسماعيلية . ولهم حجتان : ١ - الامام للتعليم ب - افتقار الرعية لفعل الامام لجواز فعل القبيح عليهم . فلو لم يكن للامام معصوما للزم احتياجه الى امام آخر الى ما لا نهاية او الوقوع في الدور ، المعالم ص ١٥٧ - ١٥٨ ، المواقف ص ٣٩٩ ، وحجة الامامية انه لابد من ان يكون امام معصوم عنده جميع علم الشريعة ، ترجع الناس اليه في احكام الدين ليكونوا مما تعبدوا به على يقين . وهذا هو الرسول ببراهينه

قد تكون احدى صفات النبوة دون الامامة . والدليل على ان الامام غير معصوم ان الاثمة الاوائل لم يكونوا معصومين ولم يثبتوا عصمتهم كما ان الامام ليس سلطة تشريعية ولكنه سلطة تنفيذية ، ينوب عن الامة في تنفيذ الاحكام ويجوز خلعه اذا ما ابطال شروط عقد البيعة ومن يجوز خلعه والثورة عليه لا يكون معصوما . وهو بهذا المعنى لا يفترق عن عماله ووزرائه وقضاته وجباة خراجة ومحتسبيه وجنده . ان العصمة لا تعنى اكثر من الامتناع عن الفسوق والحرص على الصدق في القول والعدل في الفعل (١٤٧) .

الواضحة واعلامه المعجزة وآياته الباهرة . وقد طلب على التحاكم الى القرآن ، الفصل ج ٤ ص ١١٣ — ١١٤ ، حجتان : ا — وجه الحاجة اليه المعارف الالهية وهو مذهب اصحاب التعليم او تعليم الواجبات العقلية وتقريب الخلق الى الطاعات وهو مذهب الاثنى عشرية . ب — احتياج الامام الى امام والثاني الى امام فلا بد من الوصول الى امام معصوم ، الطوالع ص ٢٣٠ ، ومن الحجج الثقيلة « لا ينال عهدى الظالمين » وغير المعصوم ظالم مع ان ليس غير الظالم بالضرورة معصوما ، المواقف ص ٢٩٩ ، حجتان : ا — امكان صدور التوبيخ عن الخلق محوج الى الامام المعصوم والا تسلسل الامر الى ما لا نهاية ب — للاجماع حجة لانه يكشف عن الحاجة الى المعصوم . ان حجية الاجتماع لا تتوقف على الرسول بل على المعصوم . على بن ابي طالب معصوم ، المحصل ص ١٨١ — ١٨٢ .

(١٤٧) عند اهل السنة ليس من شرط الامام العصمة من الذنوب كلها خلافا للامامية بضرورة كونه معصوما من الذنوب كلها . الفرق ٣٤٩ — ٣٥٠ ، ولا يشترط ان يكون معصوما ، النفسبة ص ١٤٤ ، "تفتازاني ص ١٤٤ — ١٤٥ ، الخبالي ص ١٤٤ — ١٤٥ ، الاسفرايني ص ١٤٤ — ١٥٠ ، ليس من صفاته العصمة ، التمهيد ص ١٨٢ ، الغاية ص ٢٨ — ٣٨٥ ، قال الاصحاب : العصمة من شروط النبوة والرسالة وليست من شروط الامامة ، الاصول ص ٢٧٧ — ٢٧٩ ، لا يشترط فيهم العصمة خلافا للاسماعيلية والاثنى عشرية فقد اجمعت امامة ابي بكر والامة على كونه غير واجب العصمة ، الطوالع ص ٢٣٠ ، دلييلان على انه غير معصوم : (١) ينصب الامام لائمة الاحكام وقد تقدم علم الامة بها ، وهو نائب عن الامة فيها يجوز خلعه وبالتالي فهو غير معصوم مثل عماله وامرائه وقضاته وجباة خراجة واصحاب مسائله وحرسه (ب) اعتراف الخلفاء الراشدين بانهم غير معصومين .

أما التقية فأنها تبدو متناقضة مع العصمة ، إذ إن التقية تبدو حركة تراجع ونكوص في حين أن العصمة ثقة بالنفس وإقدام على الفعل . وتكون التقية على مستويات عديدة . قد تكون عدم الظهور كلية ، والاختفاء عن الاعين والانتظار من أجل عدم التعرض على الإمام فالإمام ظاهر لا غائب ولكنه مستور محجوب مخفى . وقد تكون التقية في القول إما عدم الجهر بالإمامة أو حتى بالكذب وإنكارها . وقد تكون التقية أخيراً في الفعل أي ارتكاب المعاصي والذنوب إبعاداً لصفة الإمامة عن الإمام حتى تحجب عنه الأنظار . بل قد يظهر الكفر والفسوق حتى تنقلب العصمة إلى ضدها . ويجوز ذلك على الرسول أيضاً باعتباره إماماً وليس للإمام وحده باعتباره مثل الخليفة الرابع بقبوله بيعة الخلفاء الثلاثة تقية ، ومارسها ابتغاءاً لإمام حكام الظلم . وقد نصل التقية إلى حد التظاهر بالموت طلباً للامان وخداعاً للسلطان (١١٤٨) . والحقيقة أنه

يجهلون ويطلبون الروايات مثل النكيم وبيعة السبي وقسمة المال وتولية العمال ، التمهيد ص ١٨٤ — ١٨٥ ، لو وجبت العصمة في الإمام لوجب اشتراطها في القضاء والولاية . والخلفاء الراشدون إنما ليست لهم العصمة بل يناقشون الرأي ويقعون في الخطأ ، الغيبة ص ٢٨٤ — ٢٨٥ ، النهاية ص ٤٩٥ — ٤٩٦ ، لا تنعني العصمة إلا الصدق في جميع الأقوال ، النهاية ص ٤٨٥ ، العصمة هي مجرد عدم الفسق والعدالة ، فالفسق لا يدخل في الدين ، الخيال ص ١٤٥ — ١٤٦ ، الاسفراينى ص ١٤٥ .

(١١٤٨) اختلفوا في التقية . حكى الروافض جاز أن يظهر الإمام الكفر والرضاء به والفسق على طريق التقية ، وجسوزوا ذلك على الرسول ، وعند البعض لا يجوز ، مقالات ص ٢ ص ١٤٤ — ١٤٥ ، أجمعت الرمايس أنه يجوز للإمام في حال التقية أن يقول إنه ليس بإمام . مق ص ١ ص ٨٧ فأباحوا الكذب له وهم يدعون العصمة ، الفرق ص ٢٤٩ — ٣٥٠ ، القول بالتسولي والتبري قولاً وفعلًا وعقداً لا في حال التقية ، ويخالفهم بعض الزيدية ، الملل ص ٢ ص ٦٩ ، وعند هشام بن الحكم ليس لله حجة على خلقه في الدين والشريعة في كتاب ولا سنة ولا إجماع إلا من قبل الإمام الذي اختصه الله لدينه على كتفان وتقية وأخفاء ، لا يتكلم لله بحق ولا يقوم لله بحجة مخافة على نفسه أن

في مجتمع الانسطهاد لا وجود الا للانغلاق على الذات ، وقراءة النفس في الآخر ، وتكوين دنيا مستقلة ، وتحول الظهارة الى اباحة . كفى . العالم ايماناً وظلماً . ومع ذلك لا يخلو الزمان من امام ظاهر وامام مستور في حالة التناؤل . وقد تخلو الارض من الامام ظاهراً ومستوراً وبطل الناس بلا حجة . وتنقلب الامور من الخسد الى الخسد ، من وجوب الامامة الى استحالتها (١٤٩) . وهذا لا يمنع من وجود اناس بررة صالحين اظهر في كل عصر . والحقيقة انه يصعب التمييز في الافعال بين ما يتم منها معصية وما يتم منها تقية . واذا كان الامام معلماً وقديماً ونموذجاً للسلوك فكيف يمكن الاقتداء به وافعاله مسامحة وذنوب ؟ وماذا لو استخدمت التقية من غير الائمة لتبرير المعاصي او الاختفاء . من الميدان ؟ في هذه الحالة تكون التقية مثل « البداء » وتجويزه علم .

بقتل وخشية على الاسلام ان ينتهك ، التنبيه ص ٢٦ ، وقد رضى على بالصحابة تقية خوفاً من القتل وخوفاً على الامة من ان تقع في الاختلاف . اظهر ذلك خفية في معاني كلامه حتى لا يفهمه الناس ، التنبيه ص ٣١ ، وعند الاثنى عشرية كان الحسن يتستر خوفاً من جعفر وغيره من الاعداء ، الملل د ٢ ص ١١١ ، وعند الاسماعيلية اسماعيل بن جعفر لم يمت ولكنه اظهر مونه تقية حتى لا يقصد بالقتل ، الملل د ٢ ص ١٤٤ — ١٤٥ .

١١٩١ . من اختلافات الاثنى عشرية بعد موت الحسن انه لا امام بعد الحسن . وجائز في العقول ان يرفع الله الحجة عن اهل الارض لمعاصيهم وهي لفترة وزمان لا امام فيه ، والارض اليوم بلا حجة كما كانت الفترة قبل بعث النبي ، وقد تكون هناك حجة فالارض لا تخلو من حجة وهو الغائب الحاضر ، الملل د ٢ ص ١١٠ — ١١٣ ، وعند الكيالية اتباع احمد بن الكيالي من دعاه البيت بعد جعفر بن محمد الصادق من الائمة المستورين ، الملل د ٢ ص ١٢٧ ، وعند الاسماعيلية دون السبعة انتداء من الائمة المستورين الذين كانوا مسجونين في البلاد . ولن تخلو الارض من امام حي قاهر اما ظاهراً مكشوفاً واما باطن مستور . اذا كان الامام ظاهراً فحجته مستورة ، واذا كان الامام مستوراً فحجته ودعائه ظاهرون ، الملل د ٢ ص ١٤٤ — ١٤٥ ، وفرق بين قول الشيعة لا تخلو الارض في كل عصر من رجل معصوب لا يخطئ ولا يزال وقول المعتزلة مثل ابي الهذيل وهشام الفوطي ان الامة لا تخلو من ابرار صالحين للرواية والتصديق ، الانتصار ص ١٦١ — ١٦٣ .

الله لتبرير أخطاء البشر . لذلك تظهر التقية في حالات المغالاة والتطرف .
الحب الزائد والبغض الزائد . وقد تصل التقية في حالة البغض الزائد
الى درجة قتل النفس أو تزويج المؤمنة من الكافر أو القعود عن
الجهاد (١٥٠) . وإذا كانت الدعوة علنية والجهر بالقول والفعل علناً :
مان التقية لا تجوز . أما الانتظار والتخطيط فليس تقية بل هو اختبار
انسب الاوقات لضمان نجاح الدعوة والقضاء على الظلم (١٥١) .

د — العلم والتعليم (١٥٢) . والامام مستودع العلم الذى لا يعلمه
غيره . وسو علم قلبى يقوم على الالهام أو هو حاجة نفسية وليس
علماً نظرياً خالصاً . والعلم متحد بالشخص ، والشخص متحد بالعلم
يعرف العلم بالشخص كما يعرف الشخص بالعلم . وهو علم مجاميل

(١٥٠) عند الخوارج التقية بمعنى آخر . فعند النجدات (رواية
الكعبى) التقية جائزة في القول والعمل كله وان كان حتى في قتل النفس ،
الملل د ٢ ص ٣٧ ، والقعود عن الجهاد جائز اذا أمكنه أفضل ، الملل
د ٢ ص ٣٨ ، وعند الصفرية التقية جائزة في القول دون العمل ، الملل
د ٢ ص ٥٦ ، اعتقادات ص ٥١ ، المواقف ص ٤٢٤ ، وتزوج المؤمنة
من الكافر في دار التقية دون العلانية ، المواقف ص ٤٢٤ .

(١٥١) أما الازارقة فقد برئت من أهل التقية ، مقالات د ١ ص
١٦٢ ، وهى غير جائزة لا في القول ولا في العمل ، الملل د ٢ ص ٣٣ ،
قال نافع : التقية لا تحل والقعود عن القتال كفر ، الملل د ٢ ص ٣٨ ،
أصحاب النبى حين كانوا مقهورين جائز وأما في غيرهم مع الامكان
فالقعود كفر ، الملل د ٢ ص ٣٨ — ٣٩ ، تحريم الخوارج التقية ،
المواقف ص ٤٢٤ ، كما يعترض أهل السنة بأن علياً حارب ولم يكن
تقياً . ولا يقاس على جواز اختفاء النبى في الغار ، المحصل ص ١٨١ —
١٨٢ ، ينبغى أن يكون الامام ظاهراً لا مختفياً ، النسفية ص ١٤٣ ،
لتحصل به المصالح ، التفتازانى ص ١٤٣ — ١٤٤ ، الاسفراينى ص
١٤٣ — ١٤٤ ، كما طعن سليمان بن جرير في الرفض لقولهم
بالتقية فكما قيل لهم هذا باطل قالوا : هذه تقية قولاً وفعلًا ، الملل د ٢
ص ٩٠ .

(١٥٢) كان يمكن أن يدخل هذا الجزء في « نظرية العلم » في المقدمات
النظرية الاولى ولكننا آثرنا ادخاله في « الامامة » لمتعلقه بها على وجه
خاص .

م ١٨ — الايمان والعمل — الامامة

في مقابل الوحي كعلم مفصل . له ظهير وبطان وبالتسالي في حاجة الى تاويل (١٥٣) . وهو فوق ذلك كله علم مستور لا يعلمه الا العالمون . علم سرى ، مستودع في القلوب ، لا يكشف الا لاصحابه اهل العلم . وهو علم موروث لا مكتسب لا يتوارثه الا الائمة ، اماما ، من امام حتى الامام الحالي . فيكون هو العالم وغيره الجاهل ، هو المعلم وغيره المتعلم ، هو المتصل بمنبع العلم وغيره لا يتعلمه الا عن طريقه قد يميز فيسه الامام علم الرسول بكنهه وكيفه . فالامامة منهية النبوة . وليس على الاخرين الا التقايد للامام والتبعية له فيما ينبغي مع الامام . البصير (١٥٤) . النبوة مجرد حرف بلا معنى والوحي او الامام هو الذي

(١٥٣) يخلق الله في الامام كل العلوم المتسولة وغيره وان كان صغيرا مثل عيسى . اذا نزلوا من الجنة قالوا الالهام ومن خائف ليس رشيدا ، الفصول ج ٥ ص ٤٤ ، وعند البعض الآخر لا يجوز ان يكون اماما في الصلوات او مفتيا ويستحسن انتظاره الى سن البلوغ ، المحمدي ص ١٧٨ - ١٧٩ ، أخذ كيسان مولى على علم التاويل والباطن والائمة . اتى والانفس عن محمد بن الحنفية فرفضوا الشرائع ، وانكروا القياس ، وقالوا بالحلول والتناسخ ، المحمدي ص ١٧٨ ، وانما عنى بالحق هنا الاحتياج وبالحق المحتاج اليه . بالاحتياج عرفنا الامام وبالامام عرفنا مقادير الاحتياج ، الملل ج ١ ص ١٥٥ ، وهذه الطريقة التي عرفنا الحق بالحق معرفة جبلة ثم نعرف بعد ذلك الحق بالحق بطريقة مفصلة حتى لا يلزم دوران ، المسائل ، الملل ج ٢ ص ١٥٤ - ١٥٥ ، الباطنية لزمهم هذا القبول لحكيم بان لكل مظهر باطنيا ولكل تنزيل تاويلا ، الملل ج ٢ ص ١٤٦ .

(١٥٤) كان ابو مسلم كيسانبا . اقتبس ما مسادتهم العلوم المستودعة في اهل البيت ، المحمدي ص ١٧٩ ، والكيسانية اصحاب كيسان مولى على وقيل تلميذ لمحمد بن الحنفية يستقنون فيه اعتقادا بالفا من احاطته بالعلوم كلها واقتباسه من السديدن الاسرار بجملتها من علم التاويل والباطن وعلم الاماني والانفس ، الملل ج ٢ ص ٦٩ ، وعند القرامطة الديلم الانبياء الائمة بخلاف طبائع الناس يعلمون الغيب . ويقدررون كل شيء ، ولا يعجزهم شيء ، ويقهررون ولا يقهررون ، ويعلمون ولا يعلمون . ولهم علامات ومعجزات وامارات ومقدمات قبل مجيئهم وظهورهم وبعد ظهورهم يعرفون بها . وهم مبينون لسائر الناس في صورهم واطباعهم واخلاقهم واعمالهم ، التنبيه ص ٢٠ ، وقسمت

بعطى الحرف معناه (١٥٥) . وهو علم واحد لا اختلاف فيه . فالاتفاق صحة والاختلاف بطلان . وعلامة الحق الوحيدة وعلامة الباطل الكثرة . والوحدة مع الامام والكثرة مع أعدائه . والجماعة مع الامام والمجتمعة المضاد مع أعدائه . وهناك علم الميزان يمايز بين الاثنيين ، مستقى من الشهادة ، كفى راثبات أو كفى واستثناء في « لا اله الا الله » . فما يستحق النفي باطل ، وما يستحق الاثبات والاستثناء حق . وعلى هذا النحو يمكن وزن الصدق والكذب والخير والشر وكل المتضادات

السبئية أن جعفر الصادق كان عالما بجميع معالم الدين من العقليات والشرعيات . فماذا قيل للواحد منهم : ما تقول في القرآن أو في الرؤية أو في غير ذلك من أصول الدين أو في موعده ؟ يقول : أقول فيها ما كان يقوله جعفر الصادق فقلدوه ، الفرق ص ٦١ ، وقالت الخطابية أن جعفر الصادق قد أودعهم جلدا فيه كل ما يحتاجون اليه من الغيب وسموا ذلك الجلد (جعفر) ، وقالوا أنه لا يقرأ فيه الا من كان منهم ، الفرق ص ٢٥٢ ، ومنهم صنف زعموا أن عليا قد علم ما علمه الرسول من علم الدنيا والآخرة وما كان وما هو كائن ، وعلم على بعد الرسول علما لم يكن الرسول يعلمه ، وأن عليا أعلم من الرسول . وجعلوا الائمة بعده يرثون ذلك منه الى يومنا هذا ، الاكبر فالاكبر ، وأن العلم يولد معه لا يحتاج الى تعليم ، التنبيه ص ١٥٩ — ١٦٠ ، وانما حصله (المختار) الى الانتساب الى محمد بن الحنفية حسن اعتقاد الناس فيه وامتلاء القلوب بحبه ، والسيد كان كثير العلم غزير المعرفة وقاد الفكر مصيب الخاطر في العواقب . أخبره أمير المؤمنين عن أحوال الملاحم وأطلعه على مدارج المعالم . اختار العزلة ، وآثر الخمول على الشهرة . وقد قيل أنه كان مستودع علم الامة حتى سلم الامة الى أهلها ، وما فارق الدنيا حتى أقرها في مستقرها ، الملل ح ٢ ص ٧٣ — ٧٤ .

(١٥٥) ادعى سعيد بن الحسين بن أحمد بن عبد الله بن ميمون ديسان القداح من الباطنية أنه هو عبد الله بن الحسين بن محمد بن اسماعيل بن جعفر الصادق المهدي المنتظر ، الفرق ص ٢٨٣ .

وقياسها به (١٥٦) . والامام يعلم كل شيء ، ما كان وما يكون وما سيكون . لا يند شيء عن علمه في حين أن الرسول كان كاتباً يعلم اللغات والحروف ! ويشمل علمه الأمور النظرية والعملية على حد سواء . قد يأتي علم الامام من الوحي مباشرة أو قد يأتيه من قبا الامام السابق . فان لم يحدث تطابق بين العلم والمعلوم تم اللجوء الى « البدء » أى حدوث تفسير في العلم الالهي ! فالامامة هنا كالولاية متممة للنبوّة ومكملة لها . والعلم واحد ، فهو يتناسخ من شخص الى شخص ، يكون في شخص نبوة وفي شخص آخر امامة وفي شخص ثالث ولاية . والحقيقة أن وظيفة الامام عملية صرفة في سد الثغور والدفاع عن الحدود وتجهيز الجيوش وتحسين القلاع ورد المظالم واخذ الحقوق . وان تهاون في التطبيق ولم يستمع للنصح أو الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وجب عزله . فالامامة ولاية لا بمعنى الصوفية بل بمعنى الوظيفة أى تأدية الواجبات . وهى مستقلة عن شخص الامام (١٥٧) . وتتمثل خطورة العلم والتعليم في اعتباره حكراً على فئة

(١٥٦) والاستدلال بالاختلاف على البطلان وبالاتفاق على الحق ان في العالم حقاً وباطلاً ، وان علامة الحق هى الوحدة ، وعلامة الباطل هى الكثرة ، وأن الوحدة مع التعليم والكثرة مع الراى ، والتعليم مع الجماعة ، والجماعة مع الامام ، والراى مع الفرق المختلفة وهى مع رؤسائهم . وجعل الحق والباطل والتشابه بينهما من وجه التمايز بينهما من وجه ، التضاد في الطرفين ، والترتب في أحد الطرفين ميزان يزن به جميع ما يتكلم فيه . وانما أنشأ هذا الميزان من كلمة الشهادة وتركيبها من النفى والاثبات أو النفى والاستثناء . فبما هو مستحق النفى باطل وما هو مستحق الاثبات حق ، ووزن بذلك الخير والشر ، والصدق والكذب ، وسائر المتضادات ، الملل د ٢ ص ١٥٥ — ١٥٦ .

(١٥٧) اختلفت الروايف في الامام هل يعلم كل شيء أم لا ؟ وهم فرقتان : (١) يعلم كل ما كان وكل ما يكون ولا يخرج شيء منه . أما الرسول فكان كاتباً يعلم سائر اللغات والكتابة ، مقالات د ١ ص ١١٧ ، وعند المختارية أصحاب المختار بن عبيد كان يدعى علم ما يحدث من الاحوال أما بوحي يوحى اليه وأما برسالة من قبل الامام

معينة هي المتصلة بالامام بعد ان كان مشاعا للجميع . بل لا يحق
لاحد سوى الائمة الاطلاع عليه . ولا يجوز لاحد أن يرتفع الى درجة
الامام حتى يمكنه الاطلاع على العلم لان الامام من عصب الامام الاول .
فالعلم حكر على عصب . كيف وقد يخرج الابن جاهلا أو معتوها من
اب عالم أو ملهم ؟ (١٥٨) كما يؤدي ذلك الى انكار العلم مطلقا لما
كان العلم متوارثا وليس كسبا واجبا على كل مكلف . والعلم ضرورة
منه ايضا ما هو شائع وموجود في كل عقل وفي كل طبيعة بشرية
ولا يمكن توريثه . والنبوة ذاتها لا تورث . العلم المتوارث مضاد بطبيعته

فكان اذا وعد اصحابه بكون شيء وحديث حادثة فان وافق كونه
قوله جعله دليلا على صدق دعواه وان لم يوافق قال قد بدا لربكم ،
المثل ح ٢ ص ٧٢ ، وكان ابو كامل (الكاملية) يقول الامامة نور يتناسخ
من شخص الى شخص ، وذلك النور في شخص يكون نبوة وفي شخص
يكون امامة وربما تناسخ الامامة فتصير نبوة ، المثل ح ٢ ص ١١٨ ،
(ب) يعلم كل الاحكام والشرعية وان لم يحط بكل شيء علما لانه القيم
على الشرائع والحافظ لها ولما يحتاج الناس . اما ما لا يحتاجونه فيجوز
الا يعلمه الامام ، مقالات ح ١ ص ١١٧ ، ما اقيم الامام لاجله . فان
قالوا : فهل تحتاج الامة الى علم الامام وبيان شيء خاص به بدونهم
ركشف ما ذهب علمه عنهم قيل : لا لانه هو وهم في علم الشرعية وكلها
سيان . فان قالوا : فلماذا يقام الامام ؟ قيل لاجل ما ذكرناه من قس
من تدبير الجيوش وسد الثغور ورد المظالم والاخذ للظلم واقامة
الحدود وقسم الفء بين المسلمين والدفع بهم في حجهم وغزوهم .
فهذا الذي يليه ويقام لاجله فان غلط في شيء منه أو عدل به عن موضعه
كانت الامة من ورثته والاخذ له بواجبه ، التمهيد ص ١٨٥ - ١٨٦ .

(١٥٨) عند الهاشمية اتباع محمد بن الحنفية قالوا بانتقال محمد
بن الحنفية الى رحمة الله ورضوانه وانتقال الامامة منه الى ابنه
ابي هاشم . افضى اليه الاسرار والعلوم واطلعه على مناهج تطبيق
الآفاق على الانفس وتقدير التنزيل على التأويل ، وتصوير الظاهر على
الباطن . فكل ظاهر باطن ولكل شخص روح ، ولكل تنزيل تأويل ،
ولكل مثال في هذا العالم حقيقة في ذلك العالم والمنتشر في الآفاق من
الحكم والاسرار مجتمع في الشخص الانساني وهو العلم الذي استأثر
على به ابنه محمد بن الحنفية ، وهو افضى ذلك السر الى ابنه ابي
هاشم ، وكل من اجتمع فيه هذا العلم فهو الامام حقا ، المثل ح ١
ص ٧٥ .

للعلم المكتسب وقصر المعرفة على السلالة والانساب في حين أن مصدر المعرفة هو الواقع ذاته الذى استمد منه الوحي محاولا تنظيره (١٥٩) .
 وإذا كان العلم سرا فإنه لا يمكن لاي أحد فهمه . ولابد من انتظار الامام حتى يكشف له ما غمض عنه من العلم . ويظل الانسان يجهله فليس لديه ما يستطيع به ان يعلم او يعرف . في حين ان الوحي معطى للجميع لا سرفيه . بل ان مقولة السر مضادة بطبيعتها لمقولة الموضوع الذى يعبر الوحي عن نفسه من خلالها . وعادة ما تروج مجتمعات القهر لمقولة السر حتى لا يتساءل الناس ولا يكشفوا اسباب القهر والاستغلال والزيغ . ويفسر منع التساؤل عن الامور النظرية التى لا تنتج عنها آثار عملية من أجل ارجاع الناس الى العالم ومنع الاغتراب عنه على أنه منع للتساؤل على الاطلاق . مجتمعات السر هى مجتمعات الكبت والتحریم كما هو الحال في مجتمعاتنا المعاصرة القائمة على ثالوث محرم : الدين والسلطة والجنس ، الكل لا يعلم ولا يجوز الاقتراب منه او الحديث عنه الا من قبل السلطة وريثة الامام . وكل ادعاء لعلم سرى هو وسيلة انسانية لتغطية الجهد او للتعبية فلا تقوم ثورة على علم سرى . لذلك كان التعليم وتثقيف الناس وتساؤلاتها حول المحرمات ومعارضتها للاسرار وكل طرق الاستنارة مضادة لنظم القهر ووسيلة للقضاء عليها (١٦٠) . كما تؤدي

(١٥٩) ومن أصحاب ابي الجارود فضيل الرسان وابو خالد الواسطى وهم مختلفون في الاحكام والسير ، فزعم بعضهم أن علم ولد الحسن والحسين كعلم النبی فيحصل لهم العلم قبل التعلم فطرة بضرورة وبعضهم يزعم أن العلم مشترك فيهم وفي غيرهم وجائز أن يؤخذ عنهم وعن غيرهم ومن العامة ، الملل د ٢ ص ٨٩ ، وحكى عن الزرارية أن المعرفة ضرورية وأنه لا يسع جهل الائمة فان معارفهم كلها ضرورية وكل ما يعرفه غيرهم بالنظر فهو عندهم أولى ضرورى ونظرياتهم لا يدركها غيرهم ، الملل د ٢ ص ١٣٦ — ١٣٧ .

(١٦٠) وقد دعت الباطنية الناس الى امام في كل زمان يعرف موازنات هذه العلوم ، ويهتدى الى مدارج هذه الاوضاع والرسوم ، الملل د ٢ ص ١٥١ ، وقد منع العوام من الخوض في العلوم وكذلك

صفة العلم والتعليم الى التقليد لان الانسان لا يستطيع بنفسه ان يعلم أو يفهم بل لابد له من تقليد الامام وانتظاره وسباع شرحه في العلم، أن التقليد مدان شرعا وليس أصلا من أصول الدين وأن النظر أولى الواجبات على المكلف (١٦١) . وبالتالي تغيب كل امكانية لتحقيق من

الخواص عن مطالعة الكتب المتقدمة الا من عرف كيفية الحال في كل كتاب ودرجة الرجال في كل علم ، الملل ح ٢ ص ١٥٦ ، ويحتجون ببعض آيات مثل « ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي ، وما أوتيت من العلم الا قليلا » ، « يا أيها الذين آمنوا لا تسألوا عن أشياء أن تبد لكم تسؤلكم » .

(١٦١) وأما ايمان الباطنية فان داعيهم يقول للحالف : جعلت على نفسك عهد الله وميثاقه وذمته وذمة رسوله وما أخذ الله على النبيين من عهد وميثاق أنك تستر ما تسبعه مني ، وما تعلمه من أمري ، ومن أمر الامام الذي هو صاحب زمانك وأمر أشياعه وأتباعه في هذا البلد وفي سائر البلدان وأمر المطيعين له من الذكور والاناث . فلا تظهر من ذلك قليلا ولا كثيرا ، ولا تظهر شيئا يدل عليه من كتابة أو إشارة الا ما أذن لك فيه الامام صاحب الزمان أو أذن لك في اظهاره المأذون له في دعوته فتعمل حينئذ بمقدار ما يؤذن فيه . وقد جعلت على نفسك الوفاء بذلك والزمته نفسك في حالتي الرضا والغضب والرغبة والرغبة . وجعلت على نفسك أن تمنعني وجميع من أسميه لك مما تمنع منه نفسك بعهد الله وميثاقه عليك وذمته وذمة رسوله ، وتنصحهم نصحا ظاهرا وباطنا والا تخون الامام وأوليائه وأهل دعوته في أنفسهم ولا في أموالهم . وأنت تتأول في هذه الايمان تأويلا ، ولا تعتقد ما يحلها ، وأنت ان فعلت شيئا من ذلك غانت برئ من الله ورسوله وبلائكته ومن جميع ما أنزل الله من كتبه . وأنت ان خالفت في شيء مما ذكرناه لك فله عليك أن تحج الى بيته مائة حجة ماشيا نذرا واجبا ، وكل ما تملكه في الوقت الذي أنت فيه صدقة على الفقراء والمساكين . وكل مملوك يكون في ملكك يوم تحالف فيه أو بعده يكون حرا . وكل امرأة لك الآن أو يوم مخالفتك أو تتزوجها بعد ذلك تكون طالقا منك ثلاث طلاقات ، والله الشاهد على نيتك وعقد ضميرك فيما حلفت به . . . فان حلف الغي بهذه الايمان ظن أنه لا يمكن حلها . . . الفرق ص ٣٠٣ — ٣٠٤ ، ونكتته أن يرجع في كل مقالة وكلمة الى اثبات العلم ، الملل ح ٢ ص ١٥٦ ، وقد سددتم باب العلم وفتحتم باب التسليم والتقليد . ولبس يرضى عاقل بأن يعتقد مذهبا على غير بصيرة وأن يسلك طريقا من غير بينة فكانت مبادئ الكلام تحكيما وعواقبها تسليمات ، الملل ح ٢ ص ١٥٧ .

صدق أقوال الامام بارجاعها الى الوحي أو الى العقل أو الى الواقع .
 فتقبل أقوال الامام بلا مناقشة أو اعتراض ويؤخذ عليه العهد بالتسليم ،
 والطاعة والقبول . تغيب أية وسيلة لضبط العلم ومراجعته . فهو
 علم بلا برهان في حين أن العلم هو طلب البرهان وأن كل ما لا دليل
 عليه يجب نفيه وأن الايمان لا يكفى دون التصديق . فحقائق الوحي
 هي مبادئ العقل ووقائع الحياة الانسانية التى تكشف عنها التجارب
 الشمورية ، الفردية والاجتماعية (١٦٢) . والخطر من هذا كله هو
 هدم العقل واثبات التقليد والتبعية وتدعيم هذا الهدم بحجج عقلية
 تثبت دور العقل فى الاثبات والنفى . فاذا كان الفتى يعرف بنفسه
 اعتيادا على العقل والنظر من غير حاجة الى تعليم معلم أو عن طريق
 معلم صادق فانه يسمح بالضرورة بعلم غيره الذى توصل اليه ايضا
 بالعقل والنظر . فاذا ما أنكره عليه ، فان هذا الانكار لا يحتاج الى
 معلم بل يمكن أيضا أن يتم بالعقل . واذا كان لا بد من معلم وكان من
 الضروري قبول معلم الخصم وبالتالي يتعدد المعلمون فان ذلك لا يعنى
 ضرورة وجود معلم صادق لان الخصم سيدعى ان معلمه هو الصادق
 وبالتالي يتعدد المعلمون الصادقون . فما هو مقياس صدق المعلم
 ان لم تكن هناك وسائل للتحقق منها ومن ضمنها العقل ؟ وان صدق
 الراوى يمكن التحقق منه بشروط الرواية اذا كان الخبر متواترا
 وبشروط الاولى اذا كان آحادا . اما ضرورة تحديد العلم الصادق
 بشخص بعينه حتى لا يتعلم من معلم غير محدد بشخصه فانه تشخيص
 للعلم بلا سبب . فالعلم لا يتحدد بشخص المعلم ، والعالم كل من
 حمل العلم . وان البحث عن رفيق للطريق أى عن مرشد للمعلم يحمل

(١٦٢) كان أحمد بن الكيال من دعاة واحد من أهل البيت بعد جعفر
 بن محمد الصادق ، وأظنه من الائمة المستورين . ولعله سمع كلمات
 عملية فخلطها برأيه القائل ومكره العاطل وأبدع مقالة فى كل باب علمى
 على قاعدة غير مسموعة ولا معقولة ، وربما عاند الحسن فى بعض
 المواضع . . . وبقيت من مقالاته فى العالم تصانيف عربية وأعجمية
 كلها مزخرفة مردودة شرعا وعقلا ، الملل ح ٢ ص ١٢٧ - ١٢٨ .

المرشد أهم من المعلم . ومن لا مرشده له لا معلم له . أما حجة الواقع فإنها لا تكون حجة مبداً . فإذا كان كل معلم مسادقاً متعينا بشخصه على حق وكل معلم مسادق غير متعين بشخصه ليس كذلك في ظرفة . تاريخي خاص لجماعة بعينها فإن ذلك لا يعهم في كل ظرفة وفي كل مجتمع (١٦٣) . فإذا ما ظهر العقل فإنه يبدو عقلاً اسطوريا غيبيا تعويضا عن غياب العقل الانساني العلمي ، العقل الاول ، اول ما خلقه الله

(١٦٣) تقوم دعوى الباطنية على غمسول أربعة لهدم العقل :
 (أ) للمفتي في معرفة الباري أحد قولين : أما أن يقول اعرف الباري بمجرد العقل والنظر من غير احتياج الى تعليم معلم وأما أن يقول لا طريق الى المعرفة مع العقل والنظر الا بتعليم معلم مسادق . ومن أفتى بالاول فليس له الإنكار على عقل غيره ونظرة فإنه منى أنكر فقد علم والإنكار تعليم ودليل على أن المنكر عليه يحتاج الى غيره . والقسمان ضروريان . فإن الانسان إذا أفتى بفتوى أو قولا فاما أن يقول من نفسه أو من غيره . وكذلك إذا اعتقد عقدا فاما أن يعتقده من نفسه أو من غيره . هذا هو الفصل الاول وهو كسر على اصحاب الرأي والعقل (ب) إذا ثبت الاحتياج الى معلم فمصلح كل معلم على الإطلاق أم لا بد من معلم مسادق ؟ من قال انه يصلح كل معلم ما ساع له الإنكار على معلم خصمه ، وإذا أنكر فقد سلم انه لا بد من معلم معتد مسادق . وهذا كسر على اصحاب الحديث ، إذا ثبت الاحتياج الى معلم مسادق فلا بد من معرفة العلم أولا والظفر به ثم التعلم منه أم جاز التعلم من كل معلم من غير تعيين شخصه وتبيين صدقه ؟ والثاني رجوع الى الاول ومن لم يمكنه سلوك الطريق الا بتقديم ورفيق ، فالرفيق ثم الطريق وهو كسر على الشيعة ، إذا الناس غرقنان : فرقة قالت يحتاج في معرفة الباري الى معلم مسادق ويجب تعيينه وتشخيصه أولا ثم التعلم منه . وفرقة أخذت في كل علم من معلم وغير معلم ، وقد تبين بالمقدمات السابقة أن الحق مع الفرقة الاولى فربسهم بعب أن يكون رأس المحققين وإذا تبين أن الباطل مع الفرقة الثانية فربسواهم يجب أن يكونوا رؤساء الباطلين . الملل ح ٢ ص ١٥٣ — ١٥٤ ، وعند السباحية العقل أن كان كافيا فليس لاحد أن يعترض الآخر وان لم يكن كافيا فلا بد من امام . والجواب أن كان العقل غير محتاج اليه فكيف يميز الحق من المبطل بينهم وان كان محتاجا اليه فلا بد من حاجة الى الامام . هب أن الامام محتاج اليه فأن ذلك الامام ومن هو لان الذي ينسون عليه بالامامة في غاية الجهل ولان امراء مصر الذين كانت دعوة الباطنية فيهم كان اكثرهم جهالا فسادا ؟ اعتقادات ص ٧٨ .

والذى منه تفيض الصور على الموجودات والذى يدخل فى حـوار مع الله متشخصا كفرد . وهل وظيفة العقل حوار خالقه أم ادراك العالم ؟ وهل يعلم العقل بالفيض أم بالنظر والاستدلال ؟ وهل هو مرتبط بالنفس أم بالحس ؟ وهل هو وجود أم معرفة ، شئ أم آلة ؟ هل هو اخلاق أم طبيعة ؟ هل هو متجه الى العالم العلوى أم الى العالم السفلى ؟ وأين يعيش الانسان ومن اين تأتى مآسيه ؟ والعقل ليس مقتصرًا على النبى أو على الوحي بل هو عام فى كل انسان ، يأتى من طبيعته وفطرته وليس موهوبا من أعلى ، ينظر ويستدول دون ما حاجة الى صور موهوبة تفيض عليه من عقل أول . فهو عقل طبيعى موجود فى هذا العالم ، تعبّر عن الفطرة ولا شأن له بعقل أول ، هو أو غيره ، سابق على الخلق ، لا نعلم عنه شيئا (١٦٤) . لذلك ينكر النظر والقياس وتعتبر المعرفة اضطرارا .

(١٦٤) حمل أحمد بن حابط كل ما ورد فى الخبر من رؤية البارى على رؤية العقل الاول الذى هو أول مبدع وهو العقل الفعال الذى منه تفيض الصور على الموجودات وَاياه عن النبى بقوله : « أول ما خلق الله تعالى خلق العقل ، فقال له اقبل فأقبل ثم قال له ادبر فأدبر فقال : وعزنى وجلالى ما خلقت خلقا أحسن منك ، بك أعز وبك أذل ، وبك أمتع » ، فهو الذى يظهر يوم القيامة ، ويرتفع الحجب بينه وبين الصور التى فاضت منه فبرونه كمثل القمر ليلة البدر . فأما واهب العقل فلا يرى البتة ، ولا يشبهه الا مبدع بمبدع ، الملل ح ١ ص ٩٤ — ٩٥ ، كلام الله ما يفيض على النفوس من المعانى اما من العقل الفعال عند بعضهم أو من غيره وهو قول الصائبة المتفلسفة ، شرح الفقه ص ٣١ ، وعند الباطنية أبدع القديم بالامر العقل الاول والذى هو تام بالفعل ثم بتوسطه أبدع النفس . الذى هو غير تام . ونسبة النفس الى العقل أما نسبة النطفة الى تمام الخلقة والبيض الى الطير ، وأما نسبة الولد الى الوالد ، والنتيجة الى المنتج ، وأما نسبة الانثى الى الذكر ، والزوج الى الزوجة . وقالوا لما اشتاقت النفس الى كمال العقل واحتاجت الحركة الى آلة الحركة حدثت الانسلاخ السماوية ... وفى العالم العلوى عقل ونفس كلى ، وجب أن يكون فى هذا العالم عقل مشخص هو كل وحكمه حكم الشخص الكامل البالغ ويسمونه النطاق وهو النبى ونفس مشخصة هى كل أيضا وحكمها حكم الطفل الناقص المتوجه الى الكمال أو حكم النطفة المتوجهة الى التمام أو

ولا يأتى هذا الاضطراب من طبيعة العقل أو من طبيعة الانسان أى من الداخل بل يأتى من الخارج ، من فضل الامام أو من ضرورة الوحي أو من كشف والهام لا حيلة للانسان فيه . فالانسان بطبيعته لا يقدر على النظر والمعرفة . فاذا اقر بمعرفة فانها لا تأتى عن طريق النظر الحر بل تأتى بالاقرار بالفرض والاجبار بل قد تمنع المعرفة وتسفه اذا ما استقلت بنفسها عن الفيض أو عن الامام (١٦٥) . فاذا ما سمح بالنظر والاستدلال فانه يكون بعد المعرفة الاضطرابية ، ولا يؤدي هذا النظر الا الى معرفة نظرية دون أية معرفة عملية . وقد يسمح بها

حكم الانثى المتزوجة بالذكر ويسمونه الاساس وهو الوحي . وقالوا : وكما تحركت الافلاك بتحريك النفس والعقل والطبائع كذلك تحركت النفوس والاشخاص بالشرائع بتحريك النبی والموصى في كل زمان دائرا على سبعة حتى ينتهى الى الدور الآخر ، ويدخل زمان القيامة ، وترتفع التكاليف ، وتضحل السنن والشرائع . وانما هذه الحركات الفلكية والسنن الشرعية لتبلغ النفس الى حال كمالها ، وكمالها بلوغها الى درجة العقل واتحادها به ووصولها الى مرتبته فعلا ، وتلك هي القيامة الكبرى ، الملل د ٢ ص ١٤٦ — ١٤٩ ، عند أحمد بن حبيب أن الله ابدع خلقه اصحاء سالمين عقلاء بالغين في دار سوى هذه الدار التي هم فيها اليوم ، وخلق فيهم معرفته والعلم به ، وأسبغ عليهم نعمه ، ولا يجوز أن يكون أول ما يخلقه الا عاقلا ناظرا معتبرا ، الملل د ١ ص ٩١ — ٩٢ ، آلهنا اله العقول أى ما هدى اليه عقل كل عاقل ، الملل د ٢ ص ٥٧ .

(١٦٥) اختلفت الروايات في النظر والقياس ، أربعة منها تنكر النظر : (أ) وهم جمهورهم ، المعارف كلها اضطراب ، والخلق جميعا مضطربون ، والنظر والقياس لا يؤديان الى علم وما تعبد الله بهما (ب) أصحاب شيطان الطاق ، المعارف كلها اضطراب وقد يجوز أن يمنحها الله بعض الخلق . فاذا منعها الله بعض الخلق وأعطاهم بعضهم كلفهم الاقرار مع منعه اياهم المعرفة (د) أصحاب مالك الحضرمي ، المعارف كلها اضطراب ، وقد يجوز أن يمنحها الله بعض الخلق ، فاذا منعها الله بعض الخلق وأعطاهم بعضهم كلفهم الاقرار مع سعة اياهم المعرفة (د) العقول لا تدل على شيء قبل مجيء الرسل ولا بعد مجيئهم وأنه لا يعلم شيء من الدين ، ولا يلزم فرض الا بقول الرسل والائمة ، وأن الامام هو الحجة بعد الرسول ، لا حجة على الخلق غيره ، مقالات د ١ ص ١١٨ — ١١٩ .

اختيارا اما اضطرارا او كسبا ولكنها تظل دون التكليف . وقد يسمح بها بعد مجيء الرسل لا قبلهم ولكن يظل النظر تابعا للنبوة لا مستقلا عنها (١٦٦) . وان ابطال النظر في الامور النظرية يؤدي بالضرورة الى انكاره في الامور العملية . وبالتالي يستحيل استنباط الشرائع والاحكام ، ويبطل الاجتهاد فيها (١٦٧) .

٢ — شروط الامامة .

ان لم تكن هناك صفات الامام تجعل منه اماما فوق العادة ، وقائدا فوق مستوى البشر فان هناك شروطا للامامة تتحقق او لا تتحقق في البشر وتجعل من الامام انسانا عاديا في مستوى البشر ، وتجعل الاختيار لافضلهم في حدود الامكان والقدرات البشرية . ومع ذلك

(١٦٦) وهي الفرقة الاربعة الاخرى من الروافض التي تسمح نسبيا بالنظر وهي : (أ) اصحاب هشام بن الحكم ، المعرفة كلها اضطرار بايجاب الخلقة ، ولا تقع الا بعد النظر والاستدلال ، يعنون بها لا يقع منها الا بعد النظر والاستدلال العلم بالله (ب) الحسن بن موسى ، المعارف كلها اضطرارا ، والمعرفة بالله يجوز ان تكون كسبا ويجوز ان تكون اضطرارا . وان كانت كسبا اضطرارا فليس يجوز الامر بها على وجه من الوجوه (ج) النظر والقياس يؤديان الى العلم بالله ، والعقل حجة اذا جاءت الرسل . فما قبل مجيئهم فليست للعقول دلالة ما لم يكن سنة بينة . واعطوا بقول الله « وما كنا بمعذبين حتى نبعث رسولا » (١٧ : ١٥) (د) يقولون بتصحيح النظر والقياس وانهما يؤديان الى العلم ، وان العقول حجة في التوحيد قبل مجيء الرسل وبعد مجيئهم ، مقالات ج ١ ص ١١٨ — ١١٩ .

(١٦٧) قالت جميع الروافض باجمعها بنفى الراى في الاحكام وانكاره ، وابطلوا الاجتهاد فيها ، مقالات ج ١ ص ١٩ ، اما الزيدية فقد اختلفت في اجتهاد الراى الى فرقتين . الاولى تنكر الاجتهاد في الاحكام والثانية تجيزه ، مقالات ج ١ ص ١٤١ ، وقال اهل السنة اصول احكام الشريعة الكتاب والسنة واجماع السلف ، واكفروا من لم ير اجماع الصحابة حجة ، واكفروا الخوارج في ردهم حجج الاجماع والسنة ، واكفروا من قال من الروافض لا حجة في شيء من ذلك ، وانها الحجة في قول الامام الذي ينتظرونه . هؤلاء اليوم حيارى في التيه ، الفرق ص ٣٤٦ .

فالشروط انواع . الاولى لا دخل للامام فيها ولا يمكن له تغييرها وبالتالي . يمكن رفضها لانها تجعل الاختيار بين الائمة غير متكافئ . مثل شرط النسب والدم . والثانية عادية اى لم تجر العادة بخلافها وهى اقرب الى استقراء التاريخ مثل الحرية والذكورة والبلوغ وان جاز لها بعض الاستثناءات . والثالثة هى الشروط التى يمكن التحقق من وجودها والتى يتكافأ فيها الائمة وتجعل الاختيار بينهم ممكنا مثل العلم والعدل والتدبير . وهى كلها شروط فى حيز الامكان اى يمكن تحقيقها بالفعل فى الواقع وليست شروطا مثالية يصعب تحقيقها وتكون فوق مستوى البشر .

١ — هل النسب شرط ؟ بالرغم من ان النسب او الدم من الاوصاف البشرية الا انه ليس شرطا للامامة . وهو من اكثر الشروط اختلافا فيها . فاذا كانت الامامة عقدا واختيارا لمن هو اصلح للامة فكيف يدخل النسب كعامل للاختيار ، النسب للرسول ، من آل بيته او من قبيلته ؟ وهل الامامة وراثية للنبوّة أم نيابة عن الامة ؟ وهل الاقرب الى الرسول نسبا هو من العوامل المرجحة فى اختيار الامام ؟ ما الفرق اذن بين النبوة والملكية الوراثية اذا كانت الامامة وريثة النبوة ؟ لو كان الامر كذلك لظلت الامامة وراثية للنبوّة ولما خرجت عنها فى حين ان النبوة تبلغ من الله والامامة نيابة عن الامة . ان الاختيار على الاطلاق يعارض التخصيص بالقرشية . فلو كان الاختيار صحيحا كانت القرشية اقرب الى التعيين بالنص منها الى الاختيار لانها تحديد وتعيين بالوصف والرسم ان لم يكن بالاسم والشخص . بل العنوان القديم لا معنى له « فى بيان جنس الامام وقبيلته » فالامام لا جنس له ولا قبيلة ، ولكنه مختار من القوم طبقا للبيعة والعقد عليه (١٦٨) . والخطر من ذلك

(١٦٨) فى بيان جنس الامام وقبيلته . اختلفوا فى هذه المسألة . فعند اهل السنة الاشاعرة تخصيص قريش بالامامة . فقد دلت الشريعة على أن قريشا لا تخلو ممن يصلح للامامة فلا يجوز اقامة الامامة للكافة من غيرهم . نص الشافعى فى هذا فى بعض كتبه وكذلك رواه زرقان عن ابي حنيفة ، فى بيان جنس الامام وقبيلته ، الاصول ص ٢٧٥ — ٢٧٦ .

ان بتحول الشرط الى نسبة وقرابة والى دم وسلالة وكان الامامة في الدم والعصب ، في اللحم والعظم وبالتالي تصبح اسوا من الملكية الوراثية . وما اسهل الاختلاف على الانساب حتى يمكن ادخال الاما في نسب يسهل بعده مطالبته بحقه في الامامة . بل قد يصعب تاريخيا كلها حلالات المدة وبعد الزمان التحديد بدقة نسب الائمة وسلاتهم وهو ما لا يحدث الا في حدائق الحيوان . وتظهر العصبية في تحديد النسب ، تأكيدا على بطن دون بطن أو على فخذ دون فخذ (١٦٩) . وبشتد الامر ضيقا من حيث النسب والسلالة ان يكون الدم من ناحية الاب وليس من ناحية الام تعبيرا عن تفضيل القبائل العربية للذكو ، على الاناث على عكس اليهودية التي يكون النسب فيها من الام والرحم ، الام اقرب الى علاقة الدم من الاب . ولماذا يسم استبعاد الموالى بالطفاء ، وهذه بعض عادات القبائل ؟ فالولى أو الطيف له الحقوق نفسها وعليه نفس الواجبات . بل كانت الحروب تقام من أجله دفاعا عنه وحفاظا على العهود والمواثيق . ولماذا تنكر الامانة على المولى والحليف ولا ينكر عليه الدم في الحرب ؟ وهل الامامة افضل من الحياة والسياسة افضل من الموت ؟ واذا اعتمدت القرشية على خبر فان

(١٦٩) بنو قريش هم بنو النضر بن كنانة بن خديجة بن مدركة بن الياس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان ، الفرق ص ٣٤٩ ، كل ما كان من ولد النضر فهو قريشى (عبدة عمر بن المثنى) ، أبو عبيد القاسم بن سلام ، الشافعى ، وعند التمهية قريش من ولد الياس بن مضر ، التمهيد ص ١٨١ — ١٨٢ ، الاقتصاد ص ٦٩ ، اللع ص ١١٦ ، الارشاد ص ٤٢١ — ٤٢٧ ، النهاية ص ٣٨٣ — ٣٨٤ ، الطوالع ص ٢٢٩ — ٢٣٠ ، النهاية ص ٤٩٦ ، ودخلوا انفسهم في جملة قريش لانهم من ولد الياس بن مضر (أبو عمر ، أبو الحسن الاخفش ، عمار بن سلمة الفقيه ، عبد الله بن الحسن القاضي ، سوار بن عبد الله ، أبو الاسود الدؤلى ، وقالت القيسية قريش هم جمع ولد مضر بن نزار فادخلت قيس غيلان في هذه الجملة (الفقهاء ، مسعد بن كرام ، حذيفة بن اليمان) ، والاول اصح ، الاصول ص ٢٧٦ — ٢٧٧ ، التفتازانى ص ١٤٤ .

المولى والحليف يعتمد على خبر آخر مسلو في الصحة وله نفس الثقل ، وليس نص بأولى من نص آخر ، ولا يؤخذ الاول حقيقة والثاني مجازا فلا مجاز في الاحكام (١٧٠) . ويعتمد شرط القرشية على خبر آحاد معارض بأخبار أخرى لا تثل يقينا أو ظنا عنه . ولا يوجد الا الدليل النقلي دون امكانية قيام أدلة عقلية . وأن الأدلة النقلية كلها حتى لو تضافرت لاثبات شيء على أنه صحيح ما اثبتته ، ولظل ظنيا ، ولا يتحول الى يقين الا بحجة عقلية ولو واحدة (١٧١) . وقد يعنى الدليل مجرد ثناء ومدح لمقدرة قوم في السياسة مثل مقدرة قوم آخر في العلم دون أن يعنى ذلك حصر السياسة أو حصر العلم كل منهما فيه اشتهر به في قوم . وقد لا يكون قولاً مأثوراً من النبى بل من غيره أو قولاً مأثوراً متواتراً بالمعنى لا باللفظ (١٧٢) . والاهم من ذلك كله هو طريقة استعماله وظهوره في ظرف نفسى خاص وفي لحظة تاريخية معينة استلث فيها السيوف وكادت الفتنة أن تقع . فكان من الضروري اظهاره دون التحقق من صحته . بل كان من الممكن وضعه انتقاء للفتنة

(١٧٠) اختلف الذين قالوا بوجوب الامامة في قريش . مذهب اهل السنة وجميع الشيعة وبعض المعتزلة وجمهور المرجئة ، الامامة لاتجوز الا في قريش خاصة من كان من ولد نهد بن مالك وانها لاتجوز لمن كان أبوه من غير نهد بن مالك وان كانت أمه من قريش ولا في حليف ولا في مولى ، الفصل د ٤ ص ١٠٨ — ١٠٩ ، وجوب الامامة في ولد نهد بنص الرسول على أن الائمة من قريش . ترك الانصار في اجتهادهم لقيام الحجة عليهم ، اخراج الحليف والمولى بالرغم من قول الرسول « مولى القوم منهم ومن انفسهم وابن أخت القوم منهم » ، الفصل د ٤ ص ١٠٨ — ١٠٩ ، ص ١٢٠ ، ص ١٢٧ — ١٢٨ ، التمهيد ص ١٨٤ .

(١٧١) هناك صياغات عديدة للخبر مثل « الائمة في قريش » ، « ولا يزال هذا الامر في قريش ما بقى منكم اثنان » ، النهاية ص ٤٩٤ — ٤٩٥ ، الشرح ص ٧٥١ — ٧٥٣ . وعمل الصحابة بالحديث وأجمعوا عليه فصار شرطاً ، الموافق ص ٣٩٨ ، اذعان الانصار ليوم السقيفة عندما روى الحديث ، الفرق ص ١٥ وهو معارض بحجج نقلية أخرى مثل « لا تاتونى بانسابكم » .

(١٧٢) وذلك مثل « العلم في فارس » ، القرشية خاصة كغيره . وهى شرط سمعى يميزه عن أكثر الخلق ، الاقتصاد ص ١٢٠ .

وبما عن وحدة الجماعة فالضرورات تبيح المحظورات . لقد أذيع الخبر من صاحب النبی وأكبرهم سنا وخليفته في الصلاة ، سلطة معنوية تعلن عن سلطة نصية منعا للنزاع وحققنا للدماء كذريعة ، حفاظا على وحدة الامة . فالغاية تبرر الرواية . اثر العامل النفسي في الذاكرة درءا للفتنة واستمعالا لحجة السلطة جريا الى السقيفة . الغاية العملية الضرورية هي التي فرضت نفسها على الاسر النظرية ، والعمل يقين في حين ان النظر ظن . وقد تم قبول الخبر للغاية نفسها وحل مشكلة عملية حتى ولو كان الاساس النظرى ظنيا . وقد يكون الظرف التاريخي كله وراء ذلك . فالقبلي ما زالت حديثة العهد ، الجاهلية ما زالت متبقية . كان الظرف اذن خلافا بين قريش وغيرها . وحسم الامر لصالح قريش دون اعتراض أحد نظرا لما تتمتع به من احترام في الجاهلية وسلطة في الاسلام . وابن قريش الآن ؟ من من الحكم الآن يمكن ان يجد أصله في هذا النسب الطويل ؟ واذا كان الخلاف حول النسب قد وقع منذ ذلك الوقت فكيف به الآن ؟ وكل حاكم ينسب نفسه الى قريش تثبيتا للسلطة وطلباً للطاعة ، ركلهم الله رسول الله منتسب ! يستعمل الملوك والامراء شرط النسب الآن كل منهم يدعى أمير المؤمنين من سلالة السلف الصالحين ضد البيعة والاختيار (١٧٣) . وقد تضيق الحلقة أكثر فأكثر ويتحول شرط القرشية من العاصم الى الخاضع فيصبح الهاشمية أو الفاطمية أو الحسينية تأكيداً على أحد الاسباط . فاذا ما حدث صراع سياسي تحول الشرط الى فرع آخر ، من العلوية الى العباسية . وكلما ازدادت الرغبة في الاستئثار بالحكم ضاق النسب ، ووضعت روايات لتبرير النظم السياسية القائمة أو المخاومة . واذا كانت القرية من الرسول تعني البيت والتربية والتراث فان ذلك لا يعني بالضرورة العصب والدم . لا يوجد للرسول

(١٧٣) التمهيد ص ١٨٢ ، الامامة ص ١٩٩ — ٢٠٣ ، ص ٢٣٤ — ٢٣٨ ، يجب ان يكون مقدما في الافضل ، وأن يكون من قريش ، الامامة ص ١٩٨ .

عصب ولا منه الى بنيه وراثه او خلافة لا في الدنيا ولا في الدبن ،
لا في الملكية ولا في النبوة . فالانبياء لا يورثون ولا يورثون . وما يتركونه
صدقة للامة . وحياء الرسول ليست خاصة به . ارثا لولده من بعده
بل لعمامة الناس جميعا (١٧٤) . القرشية اذن ليست شرطا للامامة

(١٧٤) اختلف القائلون بأن الامامة لا تجوز الا في صلب قريش :
(ا) اهل السنة وجمهور المرجئة وبعض المعتزلة ، جائزة في جميع ولد
مهد بن مالك فقط (ب) الرواندية ، جائزة في ولد العباس بن عبد المطلب
(لان الخلفاء من ولده ولان العباس عصب الرسول) مقالات د ٢
ص ١٣٥ ، أولى الناس عمه العباس وفاطمة وعلى والحسن والحسين ،
مقالات د ١ ص ٨٧ ، (د) ولد على بن ابي طالب ثم قصروها على
عبد الله بن معاوية بن عبد الله بن جعفر بن ابي طالب ، مقالات
د ٢ ص ١٣٥ (د) الحارث بن عبد المطلب ، لا تجوز الا في بنى عبد المطلب
في جميع ولده وهم ابو طالب وابو لهب والحارث والعباس (هـ) رجل
بالاردن ، تجوز في بنى أمية بن عبد شمس ، وله في ذلك تاليف (و) رجل
من ولد عمر بن الخطاب ، لا تجوز الا لولد ابي بكر ، عمر ، والفرق
الاربعة الاخيرة ليس لها شبهة الا دعوى كاذبة . وانما الكلام على
الذين يرون الامامة لولد العباس او لولد على ولكثرة عددهم ، الفصل
د ٤ ص ١٠٩ — ١١١ ، الامامة ص ٢٣٤ — ٢٣٨ ، وعند جمهور الشيعة
الرافضة لابد أن يكون هاشميا ، المواقف ص ٣٩٨ ، مقالات د ٢
ص ١٣٥ ، التهديد ص ١٨٢ ، ليس بالضرورة من بنى هاشم أو علوي
لخلافة ابي بكر وعمر وعثمان فهم ليسوا من بنى هاشم . العلوية
والعباسية من بنى هاشم ، التفتازاني ص ١٤٤ ، مقالات د ٢ ص
١٣٥ ، التهديد ص ١٨٢ — ١٨٤ ، وعند الزيدية الروافض لا تكون من
قريش الا في ولد على . ومن خرج من ولد الحسن أو الحسين شاهرا
سيفه ، الاصول ص ٢٧٥ — ٢٧٦ ، أجمعت الروافض على أن الامامة
قرباة ، مقالات د ١ ص ٨٧ ، وعند الامامية الامامة اليوم في واحد
بعيته من اولاد على ثم اختلفوا في الذي ينتظرون خروجه ، الاصول
ص ٢٧٥ — ٢٧٦ ، الامام لابد أن يكون من منصب مخصوص ، ولا يكون
ذلك حتى يكون فاطميا أو حسينيّا أو حسنيا بل من أحد البطنين ،
الشرح ص ٧٥١ — ٧٥٢ ، وعند الغلاة الامامة في الاصل في على
وولده ثم أخرجوها الى جماعة من غير قريش اما بدعواهم وصية
بعض الأئمة اليه واما بدعواهم تناسخ الروح من الامام الى من زعموا
أن الامامة انتقلت اليه كالبيانية حيث انتقلت روح الاله من ابي هاشم
بن محمد بن الحنفية الى بيسان أو الى ابي الخطاب الإسدي ودعوى
المنصورية لنبوة ابي منصور العجلي وامامته ، الاصول ص ٢٧٥ —
٢٧٦ .

رأى السبب في وجودها في غير القرشيين أن الإمام يسهل خلعها من الخلع واجب سواء كان قرشياً أم غير قرشياً لأن الخلع لا يقوم على التعصب بل على بيان الشريعة . وإذا كانت الأمة قد اجتمعت من قبل على أنمة قرشيين فإن هذا الإجماع لم ينم بسبب القرشية بل لتوفر شروط الإمامة الواجبة فعدم مساواة خاتوا قرنيين أم غير قرشيين بل قد يكون غير القرشي أولى اتقاء للفتنة أو مراعاة لمن هو أقل تشييراً ويحتمل لا يشر بالاقاية أمام أغلبية قرشية . أن شرط الإمامة هو العلم بالشريعة وهو شرط هنالي لا يتعلق بنسب أو عصب أو قرابة . وهو يبدأ باسم لا بغير تحت نفس الذلروف العملية (١٧٥) . ولا مجال لقياس الإمامة الكبرى على الإمامة المسفري ، فالأولى نيابة عن الأمة في حين أن الثانية فرض شري . شرط الأولى يمكن معرفته بالعقل

(١٧٥) عند الضرورة صلاح الإمامة في غير قرشي مع وجوده من يسلح لها في قرشي . وعند إعلان صلاح الإمامة في غير قرشي وكل من كان قائماً بالكتاب والسنة كان مستحقاً لها بالرغم من إجماع الأمة على القرشية . المجلد ٢ ص ٦٢ . وعند أبي على إذا لم يوجد واحد من قرشي جاز بنسب . هذا هو المدول من الأفضل إلى المفضول . والخبر « الأنبة من قرشي » لا ينفي وجود الإمام في غيرهم . ولا يسقط التكليف أن لم يوجد غلطيف ، قائم لاقامة الحدود والقيام بالأحكام ، الإمامة ج ٢٠ ص ٢٢٩ — ٢٤٢ . ومنع جمهور المعتزلة شرط القرشية ، المواقف ص ٣٩٨ . وجوزوا وجودها في غير قرشي ، مقالات ج ٢ ص ١٢٤ — ١٣٥ . ونظف « الأنبة » للجميع ولا عهد للعموم والولة . هم بذلك ما لا يبرأ الله وأمة تقسم الأمر ، الطوالع ص ٢٢٩ — ٢٣٠ . منع الخوارج شرط القرشية . المواقف ص ٣٩٨ ، جاز أن تكون الإمامة في غير قرشي . مقالات ج ٢ ص ١٣٤ — ١٣٥ ، المجلد ٢ ص ٢٦ ، وعند الكعبي القرشي أولى بها من غير القرشي . فإن خلفوا الفتنة جاز بقدرها على غيره . الأصول ص ٢٧٥ — ٢٧٦ ، أما عند ضرار إذا اتوى الحال في القرشي والأعجى فالأعجى أولى بها والمولى أولى بها من المسموم . يولى الأعجى لأنه أقلها عشيرة ، إذا اجتمع قرشي رندلي تقدم النبلي إذ هو أقل عدداً وأضعف وسيلة فيمكن خلعها إذا خالف الشريعة . المجلد ١ ص ١٣٤ — ١٣٥ ، غير القرشيين أولى بها من القرشيين . اعتقادات ص ٦٩ ، الأصول ص ٢٧٥ — ٢٧٦ ، الفرق ص ٣٤٩ . التوسيل ج ٤ ص ١٠٨ — ١٠٩ ، مقالات ج ٢ ص ٢٣٥ — ٢٣٦ .

في حين ان شرط الثانية بمعنى خالص يمكن فهمه بعد ذلك بالعقل .
وليس كل من يستحق الصلاة في الامامة الصغرى يستحق الخلافة في
الامامة الكبرى . فشرط الاول ان يكون اقرا القوم دون بيعة وعقد في حين
ان شرط الثاني البيعة والعقد (١٧٦) .

ب — الشروط العادية (الاسلام والحرية والذكورة والبلوغ) .
تعني الشروط العادية الشروط التي جرت العادة على التسليم بها.
وتحققها بالفعل في التاريخ ويؤيدها استقراء الحوادث وصفات الائمة في
كل المصور وعدم شيوع الاستثناء الا في اقل الحالات . وهي بهذا
المعنى شروط ممكنة اى يجوز ان تكون على خلاف ما هي عليه ولكن
الواقع هو الذى يضعها ، والواقع اساس الوحي ، ولكنها شروط
ليست نظرية بمعنى لا تعبر عن مبدأ نظري عام مثل الشروط الواجبة .
ويأتى في مقدمتها شرط الاسلام . فالحكم شرعى ، والامامة تطبيق لاحكام
الشريعة ، واهل الحل والعقد مسلمون ، والبيعة تتم لواحد منهم .
فهذا حكم واقع وليس حكم مبدأ . وليس هناك مانع نظري من ان
يكون كتابيا عالما بالشريعة وحريصا على الامة وعلى مصالحها حرص
المسلم تماما ، مع توافر الشروط الضرورية فيه . ولكن الواقع شئ
والمبدأ شئ آخر ، والضرورة العملية غير الضرورة النظرية . تأخذ
الضرورة العملية اهواء الناس وانفعالاتهم وكل مكونات الوجود الانساني
لذلك يجوز ان يكون العمال والولاة من اهل الكتاب نظرا للطبيعة
العملية التنفيذية للمنصب . ويؤيد ذلك استقراء حوادث التاريخ (١٧٧)

(١٧٦) ليس كل من استحق الامامة في الصلاة يستحق الامامة في
الخلافة اذ يستحق الامامة في الصلاة اقرا القوم وان كان أعجبا أو
عربيا ولا يستحق الخلافة الا قرشي والخيار باطل ، الفصل ٤
ص ١٢٦ ، شرط الامامة مثل شرط الصلاة يجب معرفته بالشرع أولا
بجوز معرفته بالعقل ، الامامة ص ١٩٨ .

(١٧٧) ولا خفاء في اشتراط اسلامه ، الارشاد ص ٤٢٧ ، الغاية
ص ٣٨٣ — ٣٨٤ ، ان يكون مسلما الطوالع ص ٢٢٩ — ٢٣٠ ، النهاية

أما الحرية فهي قدوة تاريخية سريعة ولبدست قضية نظرية . فليس هناك يهودية اليوم بعد انتساء الرق من تاريخ البشرية . كل البشر أحرار بمعنى أنه لا يملك أحد . وإذا كانت هناك أمم أو أنظمة أو حكام من العبيد فإن ذلك يكون مجازا لا حقيقة ، أي فقدان الاستقلال بالواقع في التبعية . فالحرية لا تعنى الآن التحرر من الرق فلا يوجد سوق نخاسة ولكن هناك الرق السياسى وهو تبعية الحاكم إلى معسكر أي نظام أو حلف أو الاستسلام للضغط الخارجية (١٧٨) . وطالما قامت بررات للعبيد بقودهم ، يبد . فليس العبد مستحقرا لخدمة سيده يؤمر ببعضه ولكنه إذا كان نازرا ، إلى الذللم عابلا على تحرير العبيد فهو حر . وطالما هناك أحرار لا يملكهم أحد وهم عبيد المال والجاه والسلطان والعرب .

أما الذكورة . كون الإمام رجلا ، فقد جرت العادة بذلك باستقراء حوادث التاريخ . وطالما يوجد حاكم اختاره الناس ببيعة وعقدا وكان امرأة . وهذا لا يمنع من وجود علماء وقواد عظام من النساء . ربما أن البشرية كلها تمر الآن بهذه المرحلة منذ آلاف أخرى من السنين . وليس السبب في ذلك أن النساء ناقصات عقل ودين ، فقد يكون السبب في هذين الشئطين ، الحرية والذكورة ، القدرة على اتخاذ القرار المستقل فطالما أن العبد مطيع لسيده والمرأة تحت إمرة زوجها يصعب إيجاد استقلال للقرار السياسى . وما دامت الغاية وهى استقلالية هذا

(١٧٨) عند المحكمة الأولى يجوز أن يكون عبدا أو حرا ، الملل ح ٢ ص ٢٦ ، وعند الخوارج تجوز إمامة كل من قام بالكتاب والسنة حتى ولو كان عبدا ابن عبد ، الفصل ح ٤ ص ١٠٨ — ١٠٩ ، ويكون حرا ، الإنصاف ص ٢٩ ، اللع ص ١١٦ ، ولا خفاء في اشتراط حرية المرأة . الارشاد ص ١٢٦ — ١٢٧ ، الفاية ص ٣٨٣ — ٣٨٤ ، الحرية لان العبد محتقر بين الناس بخدمة السيد ، الطوالع ص ٢٢٩ — ٢٣٠ ، حر لنلا يشغله خدمة السيد ولنلا يحتقر فيعصى ، المواقف ص ٣٩٨ .

القرار قد تحققت فلا يهم بأية وسيلة كانت (١٧٩) .

أما البلوغ فلأن العقل شرط التكليف . ولما كانت الإمامة فرضاً شرعياً فإن العقل أو البلوغ شرط التكليف فيها . ومن ثم لا تجوز إمامة صبي حتى ولو كان هناك أوصياء عليه . كما لا تجوز إمامة المجنون لأنه فاقد للعقل . شرط التكليف . وما دام الصبي أو المجنون لا يلى أمر نفسه فكيف يكون والياً على غيره (١٨٠) ؟ وتذكر هذه الشروط العادية الأربعة في العقائد المتأخرة معاً مما يدل على وجودها في نوع واحد ، وتضم في العدل بعد أن يفقد معناه الاجتماعي . فيفسر العدل تفسيراً أخلاقياً أي المسلم الحاضر الذكر العاقل البالغ كما هو الحال في القضاء والشهادة والمعنى الشامل لذلك عدم الفسق . وتكفي في العدالة الظاهرة دون الباطنة فالإمامة ولاية عامة تتعلق بمصالح الأمة وبظواهر الأعمال دون بواطنها (١٨١) .

(١٧٩) عند أهل السنة لا تجوز إمامة المرأة . فلا خلاف بين أحد في أنه لا تجوز إمامة المرأة ، الفصل د ه ص ٧ ، جميع أهل القبلة ليس منهم أحد يجيز إمامة امرأة ولا إمامة صبي لم يبلغ إلا الرافضة فإنها تجيز إمامة الصغير الذي لم يبلغ والحمل في بطن أمه . وهذا خطأ لأن من لم يبلغ فهو غير مخاطب . والإمام مخاطب بإقامة الدين ، الفصل ج ٤ ص ١٢٧ ، ويذكر حديث « النساء ناقصات عقل ودين » ، المواقف ص ٣٩٨ ، واجمعوا على أن المرأة لا يجوز أن تكون إماماً وإن اختلفوا في كونها قاضية فيما يجيز شهادتها فيه ، الإرشاد ص ٤٢٦ — ٤٢٧ ، شرط الذكورة ، الضاية ص ٣٨٣ — ٣٨٤ ، الذكورة فإنهم ناقصات عقل ودين ، الطوالع ص ٢٢٩ — ٢٣٠ ، أما الشيبية من الخوارج فقد أجازت إمامة المرأة إذا قامت بأمرهم وخرجت على مخالفتهم . وزعموا أن غزاة أم شبيب كانت الإمام بعد قتل شبيب إلى أن قتلت . واستعملوا على ذلك بأن شبيباً لما دخل الكوفة أقام أمه على منبر الكوفة حتى خطبت ، الفرق ص ١١٠ — ١١١ .

(١٨٠) عاقل يصلح للتصرفات ، بالنظر لقصور عقل الصبي ، المواقف ص ٣٩٨ .

(١٨١) أوجبوا في عدالة من يجيز حكم الحاكم بشهادته ، عدلاً في دينه مصلحاً لما له وحاله ، غير مرتكب لكبيرة ولا مصر على صغيرة ولا تارك للهوية في جل أسبابه ، الفرق ص ٣٤٩ ، يكون مسلماً حراً نكراً عاقلاً بالغاً إذا ما جعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً ، =

ج - الشروط الواجبة (العلم والعدل والتدبير) * والشروط

الواجبة هي الشروط الضرورية عقلا والتي لا يكون عليها خلاف هي الشروط المبدئية التي لا تخضع لضرورة الواقع بقدر ما تعبر عن ضرورة العقل نفسه على عكس الشروط العادية التي تعبر عن ضرورة الواقع لا عن ضرورة العقل . وأولها شرط العلم ، فالعلم كمال العقل ، والعقل أداة العلم . ولا يعنى العلم الأمور الغيبية أو العلم بجميع مسائل الدين ، أو أن يكون الإمام أعلم أهل زمانه بل المقصود بالعلم ما يتعلق بتدبير شؤون الأمة أى علم الفتيا والاحتياط كما هو الحال في القضاء (١٨٢) . والعدل يتلو العلم في صفات الإمامة فلا

والعبد مشغول بخدمة الولي محتقر في أعين الناس ، والنساء ناقصات عقل ودين ، والصبي والمجنون قاصران عن تدبير الأمور والتصرف في مصالح الجمهور ، التفتازانى ص ١٤٥ ، أن يكون رجلا بالغا ، الطوالع ص ٢٢٩ - ٢٣٠ ، العقل والبلوغ ، ذو كمال في الدين والعقل ، أن يكون ذكرا مسلما بالغا عاقلا حرا ، المطيع ص ٩٩ ، أن يكون حرا عاقلا متدينا أو متمكنا من القيام بالحدود ، حرا يصح أن يتصرف فيما يفوض اليه دون أن يمنعه أحد ، عاقلا ، مسلما ، عارفا بالعادات ، الإمامة ص ١٩٩ - ٢٠٣ ، المراد بالعدل هنا عدل الشهادة . ولا تتحقق الا بشروط خمسة : الاسلام ، البلوغ ، العقل لان الصبي والمجنون لا يليان أمر نفسيهما فلا يليان أمر غيرهما ، الحرية لان الرقيق مشغول بخدمة سيده ولانه محتقر في أعين الناس فلا يهاب ولا يمثل أمره ، عدم الفسق لان الفاسق لا يوثق به في أمره ونهيه ، عدلا ظاهرا دون اشتراط العدالة الباطنة ، البيجورى ح ٢ ص ٢٠٠ ، عدل لا يميل به الهوى فيجور في الحكم . عدالة الشهادة المركب من خمسة أشياء ... الصبي والمعتوه قاصران عن القيام بأمر الحكم ، العبد مشغول بخدمة السيد ... ذكرا فلا يكون امرأة ولا مختنبا لانه أشبه بالنساء الناقصات العقل والدين المنوعات من الخروج . والفاسق لا ثقة له بأمره ، والظالم لا يقوم به أمر الدين ، عبد السلام ص ١٥٣ .

(١٨٢) عند الإمامية يجب أن يكون عالما بالغيب ، التمهيد ص ١٨٢ . القضائية ص ٣٨٤ - ٣٨٥ ، وأن يكون عالما بجميع مسائل الدين ، المراتب ص ٣٩٨ ، النهاية ص ٤٨٧ ، ولكن عند جمهور أهل السنة أن يكون

عدل من جهل ولا علم يفهم الى ظلم ، والعدل حسنة ظاهرة تتعلق
بمعاملات الناس . الحيد منها يودى الى خلع الامام او الى الثور
عليه (١٨٢) . اما المسئلة البناوية للعدل فهي الورع أى العدل مع

من العلم بمنزلة من يسلح ان يكون من قضاة المسلمين ، ان يكون
من اولئك في العلم ، التمهيد من ١٨١ - ١٨٢ ، العلم ، اقل ما يكفي
ان يبلغ فيه مبلغ المجتهدين في الحلال والحرام وسائر الاحكام ، الاصول
من ٢٧٧ . ان يكون من العلم بمنزلة قاض قضاة المسلمين ، الفاية
من ٢٨٢ - ٢٨٤ . ان يكون عالما بما يلزمه من فرائض الدين ، الطوالع
من ٢٢٩ - ٢٣٠ . ان يكون من ٢٨٢ - ٢٨٤ ، ان يكون عالما بما
يلزمه من فرائض الدين ، الطوالع من ٢٢٩ - ٢٣٠ ، ان يكون عالما
بما يخص امور الدين من العبادات والسياسة والاحكام ، الفصل
ح ٥ من ٦ - ٧ . ان يكون مجتهدا في اصول الدين وفروعه ليتكمن من
ايراد الدلائل وحل الشكوك والخدم والفتوى في الوقائع ، الطوالع
من ٢٢٩ - ٢٣٠ . في قدر ما يخفى به من العلم من يصلح للامامة ،
ان يكون مجتهدا في الاصول والفروع ليتكمن بامور الدين ، المواقف
من ٣٩٨ ، الفرق من ٣٤٩ . العلم له مقدار ما يصير به من اهل
الاجتهاد في الاحكام الشرعية . ما يجب ان يدل على العلم : (ا) اجماع
الامة بمن قال بالندس والاختيار (ب) شرط القضاة والحكام (ج) هو
الذي بولى القضاة . مباشر القضاء والاحكام بنفسه ولا يستخلف
قائما . ولا يصلح للحكم الا من سلح ان يكون قاضيا ، التمهيد من
١٨٢ ، يجب ان يكون مبرزاً في العلم مجتهدا ، الشرح من ٧٥٢ -
٧٥٣ . يجب ان يكون عالما برفقة ما غور الىه ليفعله ، الامامة من
١٩٨ . الاقتصاد من ١٢٠ - ١٢١ ان يكون مجتهدا من اهل الفتوى لان
القاضي لا يكون من قبله بفتوى الى ذلك فالامام اولى ، الانصاف من
٦٩ . ان يكون مجتهدا من اهل الفتوى ، البيع من ١١٩ ، ان يكون من
اهل الاجتهاد لا يحتاج الى استفتاء غيره من الحوادث ، الارشاد
من ٤٢٦ - ٤٢٧ ، مجتهدا في العلم . النهاية من ٤٩٦ .

١٨٣: عند الخوارج مجمع الناس في كل زمان ومكان على واحد
منهم بشرط ان يبقى على مذهبى اعتقادهم ويجرى على سنن العدل في
معاملاتهم والا قتلوه وخلصوه . الملل ح ١ من ٣٥ - ٣٦ ، فالامامة
صالحة في كل سنة، من الناس وانما هي للصالح الذى يحسن القيام
بها ، وعند الخوارج وجوب المعتزلة وبعض المرجئة الامامة جائزة
في كل من قام بالكتاب والسنة قرئيا فان ابن موطا او ابن عبد ، الفصل

النفوس . رتديكون الورع صفة مستقلة عن العدل ولكنه في الحقيقة جانبه الباطني . وقد يسمى الورع بأسماء أخرى مثل العفة والامانة . الثقة ولكنها في الحقيقة كلها مظاهر للعدل أو الاسس الباطنية التي يقوم عليها العدل اساسا برد الحقوق لاصحابها في الحياة وفي الاموال (١٨١) . ويؤدي العدل في الظاهر والورع في الباطن الى تطابق

ح ١ ص ١٠٨ — ١٠٩ . الشرح ص ٧٥١ — ٧٥٣ ، أن يكون عدلا لانه يتمسرف في رقاب الناس واموالهم وابضاعهم ، الطوالع ص ٢٢٩ ، يشترط فيها عدالة ظاهرة . فمن اقام في الظاهر على موافقة الشريعة كان امره في الامامة منتظما . ومن زاغ عن ذلك كانت الامة خيارا في السدول به من خطاه على حساب او في السدول عنه الى غيره . وسبيلهم معه فيها كسبيله مع خلفائه وقضاته وعماله وسعائته . ان زاغوا عن سنته عدل بهم او عدل عنهم ، الامسول هي ٢٧٧ — ٢٧٩ ، يجب ان يكون عدلا لا يجوز ، المواقف ص ٣٩٨ ، يشترط أن يكون المبايع او المعهود اليه عدلا . المصلحة ص ٩٩ ، وعند المحكمة الخوارج من نصب وعدل هو الامام ، المواقف ص ٤٢٤ ، كل من ينصبونه برأيهم بعاشر الناس على ما مثلوا له من العدل واجتناب الجور كان اماما ، الملل ح ٢ ص ٢٦ ، عدلا ثقة فيما يقول ، الغابة ص ٣٨٣ — ٣٨٤ ، العدل على الرعية ، النهاية ص ٤٩٥ — ٤٩٦ ، يجب أن يكون عدلا وان اقامة الفاسق لا تجوز ، الامامة ص ١٩٩ — ٢٠٣ ، وقد قيل شعرا :

من يكون سابقا مولى لن يكون ذا كمال وعدلا
الوسيلة ص ٩٨ .

(١٨٤) أن يكون ورعا في دينه ، الانصاف ص ٦٩ ، اللمع ص ١١٦ ، العدالة والورع أو قل ما يجب له من هذه الخصلة أن يكون ممن نقبل شهادته تحملا واداء ، الامسول ص ٢٧٧ ، الكفاية والعلم والورع ، الاقتصاد ص ١٢٠ ، أن يكون متورما لامره متقيا لله ، الطوالع ص ٢٢٩ — ٢٣٠ ، وبالجملة غير معطن بالفساد في الارض ، وعند الزيدية ، العفة تقرر بالعلم ، النهاية ص ٤٨٧ ، ولا بد أن يكون ورعا شديدا يوثق بقوله ويعتمد عليه ، المحصل ص ١٨٠ ، لانه دون ذلك لا تجوز له تولية القضاء ولا تعديل الشهود واقابة الحدود والثغور . لذلك منع جواز التولية لقطاع الطرق ، الشرح ص ٧٥٢ — ٧٥٣ ، يجب أن يختص بالامانة والفضل ، الامامة ص ١٩٨ .

السلوك الشخصى للامام مع مقتضيات العدل والورع فيكون مؤديا للفرائض مجتنباً جميع الكبائر مستترا بالصغائر . كما ينصف بصفات القائد والزعيم الذى يآلف اليه الناس ، فيأخذهم بالرفقة والرفق دون عنف او غلظة حتى لا ينفضوا من حوله . ويكون يقطا عالماً بمجريات الامور .
 ويكون صباح الوجه ، مبتسماً دون ابتذال حتى يحبه الناس (١٨٥) .
 ولا بعينه ان يكون فيه عيب خلقى جسمي ، ان يكون اعمى او اصم او اجزم او احبب او مبتور اليدين والرجلين او هرماً ما دام يعقل ، او ينتابه الصرع ثم يفيق ، فكلهما اعراض بشرية ، والامام بشر . الامامة وظيفة ، وما دامت قائمة فلا تهم اوصاف الامام التى لا تؤثر فى الاداء (١٨٦) .
 اما الصفة الثالثة وهى التدبير فانها تتعلق بتجهيز الجيوش وسد الثغور وحماية الحدود دفاعاً عن البلاد ورداً للاعتداء . وتتطلب شجاعة واقداً فى الحرب ، وجراًءة مراساً فيها دون ما لين او هواده ، او صلح واستسلام وموالة للاعداء بدعوى السلم او طلباً للسلام (١٨٧) . وكما

(١٨٥) ان يكون مؤدياً للفرائض كلها لا يخل منها بشيء ، مجتنباً جميع الكبائر سرا وجهراً ، مستترا بالصغائر ، رفيقاً بالناس فى غير ضعف شديد فى انكار المنكر بغير عنف ولا تجاوز للواجب ، مستيقظاً غير غافل ، شجاع النفس ، غير مانع للمال فى حقه ، لا مبذر له فى غير حقه ، قائماً باحكام القرآن والسنة ، الفصل ٥ ص ٦ - ٧ ، غير فاسق ولو ظاهراً ، المطبوعى ص ٩٩ .

(١٨٦) شرط بعض الصالحية الابتية صباحة الوجه ، الملل د ٢ ص ٩٣ - ٩٤ ، لا يغير الامام ان يكون فى خلقه عيب كالاعمى والاصم والاجذع والاجذم والاحبب والذى لا يدان له ولا رجلان ، ومن بلغ الهرم مادام يعقل ولو انه ابن مائة عام ، ومن يعرض له الصرع ثم يفيق ، ومن بويح اثر بلوغه الحلم وهو مستوف لشروط الامامة ، الفصل ٥ ص ٦ - ٧ .

(١٨٧) ان يكون ذا بصيرة بامر الحرب وتدبير الجيوش والسرايا وسد الثغور وحماية البيضة وحفظ الامة والانتقام من ظالمها والاخذ من مظلومها وما يتعلق به من مصالحها ، التهيد ص ١٨١ - ١٨٢ ، ان يكون ذا نجدة وكهالية وتعهد لسياسة الامور ، الانصاف ص ٦٩ ، ان يكون متصدياً الى مصالح الامور وضبطها ، ذا نجدة فى تجهيز

يتعلق التدبير بالخارج يتعلق بالداخل كذلك أى عدم التهاون فى تنفس
أحكام الشريعة ، وانصاف المظلوم ، ورد الحقوق . فإذا ما أخذ الناس
حقوقهم طالبهم الامام بواجباتهم ، طبق الحدود وقطع الرقاب . ومن
التدبير ان يكون عالما بشؤون الامة وأحوالها ، والا يولى فى الاعمال
الكبار العمال الصغار حتى لا يطمعوا ويصبحوا عبيدا للوظائف يسهل
شراء ذممهم حفاظا على مناصبهم (١٨٨) .

الجيش وسد الثغور ، ذا رأى حصيف فى النظر للمسلمين ، الارشاد
ص ٤٢٦ — ٤٢٧ ، أن يكون عارفا بتدبير الحروب ، الاصول ص
٢٧٧ ، أن يكون بصيرا بأمر الحرب وترتيب الجيوش وحفظ الثغور ،
الغاية ص ٣٨٣ — ٣٨٤ ، أن يكون ذا رأى وتدبير يدير الحرب
والسلم وسائر الامور السياسية ، الطوالع ص ٢٢٩ — ٢٣٠ ، وما
يدل على وجوب كونه عالما بأمر الحرب وتدبير الجيوش وسد الثغور
وحماية البيضة وما يتصل بذلك فإنه اذا لم يكن عالما بذلك لحق
الخلل فى جميعه ، وتعدى الضرر بجهله بذلك الى الامة ، وطمع فى
المسلمين عدوهم وكثر تغالبهم ، ووقفت احكامهم ، وادى ذلك الى
ابطال ما اقيم لاجله ، التمهيد ص ١٨٣ ، شجاع ليقوى على الذب
عن الحدود ، المواقف ص ٣٩٨ ، النهاية ص ٤٨٧ ، ٤٩٥ — ٤٩٦ ،
المحصل ص ١٨٠ ، أن يكون افرس الامة واشجعهم ، التمهيد ص
١٨٢ ، شجاعة الامام كونه قوى القلب بحيث يمكنه رئاسة المعسكر
واقامة المقابلة مع العدو وان لم يقدر بنفسه على الحرب ، الاسفراينى
ص ١٤٥ ، الفرق ص ٣٤٩ ، يجب أن يكون متمكنا فى القيام بها فوض اليه
مع السلامة فيها يتصل بالقدرة والتمكين وزوال وثبات القلوب ،
الامامة ص ١٩٨ ، وأن يكون فى البأس والشدة وقوة القلب وثبات
الامور فلانه لو لم يكن كذلك لم يمكنه من تجهيز الجيوش وسد الثغور
والغزو الى ديار الكفرة ، الشرح ص ٧٥٢ — ٧٥٣ .

(١٨٨) لا تنزعة هواة نفس عن ضرب الرقاب والتنكيل بهستوجبي
الحدود ، الارشاد ص ٤٢٦ — ٤٢٧ ، الاهتداء الى وجوه السياسة
وحسن التدبير بأن يعرف مراتب الناس فيحفظهم عليها ولا يستعين على
الاعمال الكبار بالعمال الصغار ، الاصول ص ٢٧٧ ، أن يكون أهلا
لتدبير الخلق وحملهم على مراشدهم ، الانتصار ص ١٢٠ ، أن يكون
له القوة والبأس وشدة المراس قدر ما يهوله اقامة الحدود ، وضرب
الرقاب وانصاف المظلوم من الظالم ، أن يكون شجاعا لا يجبن عن

د — هل تجوز إمامة المفضول مع وجود الأفضل ؟ وهو نفس السؤال : هل يجب أن يكون الإمام أفضل الناس ؟ ومسألة الأفضل والمفضول ليست مسألة صفات فردية يتمتع بها الإمام ولكنها مسألة تشير إلى بعض المواقف السياسية التي يتحتم فيها الاختيار بين قائدين ، أحدهما يمثل الاقلية المثلى والآخر يمثل الاغلبية الأقل مثالية . وهو الموقف السياسي المعروف باسم الجذرية والوسطية أو التشدد واللين أو المبدئية والعملية أو الحق النظري . والامكانية الواقعية . فالأفضل في هذه الحالة حق نظري ، أى تمسك بالمبدأ ، ورفض لجميع الحلول الوسطية أو المساومة على الحق . ويسهل ايجاد أخبار ظاهرة متواترة المعنى لتأييد ذلك . وإذا كانت الإمامة من أعظم الأمور فإمائه لا يليها الا الأفضل . وولاية المفضول في هذه الحالة قبح عقلى . ويتفق ذلك مع اجماع الأمة في المصدر الاول على طلب الأفضل ، فالإمامة لا تنعقد للمفضول مع وجود من هو أفضل منه . فان عقدت للمفضول كان اقرب إلى الملوك منه للائمة (١٨٩) . وهى حال اختيار تاريخي، وجدت

القيام بالحرب ولا يضيق قلبه عن إقامة الحد ، الطوابع ص ٢٢٩ — ٢٣٠ ، أن يكون ممن لا تلحقه رافة ولا هوادة في إقامة الحدود ولا جزع لضرب الرقاب ، التهديد ص ١٨١ — ١٨٢ ، ما يدل على أنه لابد أن يكون من الصرامة وسكون الجأش وقوة النفس والقلب بحيث لا تروجه إقامة الحدود ولا يهوله ضرب الرقاب وتناول النفوس فهو أنه لم يكن بهذه الصفة تصر فيها لاجله اقيم من إقامة الحد واستخراج الحق وأضر فشله هذا الأمر بما نصب له ، التهديد ص ١٨٣ ، بصيراً بسياسة الرعية . ذا نجدة وكفاية ، النهاية ص ٤٠٦ .

(١٨٩) عند الرافضة الإمام أفضل الناس ، مقالات د ١ ص ٨٨ ، لا يكون الإمام الا أفضل الناس ، مقالات د ١ ص ٥٨ ، لا تجوز إمامة المفضول ، وهو موقف جميع الرافضة من الشيعة وطوائف من الخوارج والمعتزلة والمرجئة ، الفصل د ٥ ص ٣ ، منع قوم جواز إمامة المفضول مع وجود الفاضل لأنه قبيح عقلا ، المواقف ص ٤١٢ — ٤١٣ ، ورفض الأشعرى إمامة المفضول ، الفرق ص ٣٥٢ ، يجب

بالفعل في شخص معين كان أفضل الناس وكان الائمة أيضا ممثلين في الخلفاء الاربعة كذلك (١٩٠) . امامة الافضل اذن حق نظري وواقع تاريخي في آن واحد . ومع ذلك قد تجوز امامة المفضول في حال التعارض بين الحق النظري والواقع العملي ، وصعوبة تحويل الاول الى الثاني . وفي هذه الحال يلزم رضا الافضل وقبوله عن طيب خاطر تولية

أن يكون الامام افضل اهل زمانه في شرط الامامة ولا تنعقد الامامة لاحد مع وجود من هو افضل منه فيها . فان عقدها قوم للمفضول كان المعقود له من الملوك دون الائمة ، الاصول ص ٢٩٣ — ٢٩٤ ، وعند الجاحظ والنظام الامامة لا يستحقها الا الافضل ، ولا يجوز ضمها الى المفضول ، الاصول ص ٢٩٣ — ٢٩٤ ، وتقدم ثلاث حجج : (١) الاخبار الظاهرة الواردة من النبي في وجوب تقديم الافضل متواترة المعنى (ب) اتفاق المسلمين على أن الامامة الكبرى من اعظم الامور وبالتالي وجب أن يكون افضلهم (ح) اجماع الامة في الصدر الاول على طلب الافضل وتخييرهم بين اهل الشورى ، التهديد ص ١٨٥ — ١٨٦ .

(١٩٠) يتحقق الواقع التاريخي عند الشيعة في على باعتبار هـ لأفضل . فعند الحسينية من الرافضة على أفضل الناس كلهم ، يطعنوا في أبي بكر وعثمان ، وعلى مقدم في الخلافة ، التنبيه ص ١٦٤ ، وعند الزيدية على أفضل الناس كلهم دون طعن في أبي بكر . صبر ولكنهم يطعنون في عثمان لانه نكث وغير ، التنبيه ص ١٦٤ ، وعند هشام بن الحكم على أفضل الامة وأعلم أفرادها ، التنبيه ص ١٢٤ ، أما سليمان بن جرير فانه يكفر عليا ويقول أن عليا لا يفضل ولا تقوم عليه شهادة عادلة بضلالة ، وهذا ثابت بالروايات الصحيحة لا من العصاة ، مقالات ح ١ ص ١٣٦ ، وعند النعمانية (الزيدية) صاحب نعيم بن البيان استحق على الامامة لانه أفضل الناس بعد الرسول وأن الامة ليست بمخطئة خطأ اثم في بيعة أبي بكر . صبر لكنها مخطئة خطأ بينا في ترك الافضل . تراوا من عثمان ومن حارب علي ، وشهدوا عليه بالكفر ، مقالات ح ١ ص ١٣٧ ، أما الزيدية فانها تفضل عليا على سائر الصحابة وأنه ليس بعد النبي من هو أفضل منه ، مقالات ح ١ ص ١٤١ ، أما بالندبة للخلفاء الاربعة هم الافضل عند اهل السنة ولم يمنع عن امامة المفضول الا اخبار اجد في غير الامامة مثل « يؤمكم اقرؤكم » ، الارشاد ص ٤٣٠ — ٤٣١ ، وعند أبي على وأبي هاشم تمت مبايعة أبي بكر لانه الافضل ، لامامة ص ٢٢٤ .

المفضول ، وقد يستند في ذلك أيضا الى حجج عقلية وواقعية ان غابت الحجج النقلية . فالأفضل لا يعرف الا بالظن في ظاهر أمره ولا يمكن معرفته يقينا في باطنه . ولا يمكن معرفته الا بنص أو إجماع أو معجزة وهو مستحيل الحدوث . وقد تفرق الفضلاء في البلاد بحيث لم يعد يحصرهم مكان أو يحددهم زمان . وان اختلاف الناس وتباينهم في الفضل يجعل من الصعب ايجاد مقاييس لاختيار الأفضل بالرغم من وجود البعض منها مثل الازهد والاروع والاسوس والاشجع والاعلم . وهو في النهاية تكليف ما لا يطاق . واذا كانت الامامة وظيفة تشريعية عملية وليست نظرية فيمكن المفضول اذا كانت له القدرة على الممارسة العملية وان كان اقل علما . واذا كان النبي أفضل الامة ، وكان لابد للامام أن يكون الأفضل ، فان الامامة تستحيل لعدم وجود من هو أفضل من النبي . واذا ما وقع الاجماع على المفضول فهو الامام لان الامة لا تجتمع على خطأ (١٩١) . وهناك واقع تاريخي آخر يؤيد ذلك ويحقق امامة

(١٩١) هذا هو موقف جمهور السنة . فقد اجتمعت الصحابة على جواز امامة المفضول ، الاجماع على امامة معاوية ؟ وعند كثير النوى وهو من اصحاب الحديث تجوز امامة المفضول ، الملل ج ٢ ص ٩٠ ، وعند سليمان بن جرير الزيدى تجوز امامة المفضول مع قيام الأفضل ، وتجوز جمهور الزيدية امامة المفضول مع قيام الفاضل ، النهاية ص ٤٨٧ ، وتجوز الصالحية البترية امامة المفضول وتأخير الفاضل ، والأفضل اذا كان الفاضل راضيا بذلك ، الملل ج ٢ ص ٩٢ - ٩٣ ، وعند طائفة من الخوارج والمعتزلة والمرجئة والجعفرية (جعفر بن المبشر الثقفي ، وجعفر بن حرب الهذاني ، وجعفر بن محمد بن عبد الله الاسكافي) تجوز امامة المفضول على الفاضل ، الفصل ج ٥ ص ٣ ، التنبيه ص ٣٤ - ٣٥ ، ولا توجد حجة أصلا من قرآن أو سنة أو اجماع أو عقل أو قياس أو قول صاحب على ضرورة امامة الأفضل ، صعوبة معرفة الأفضل نظرا لتفرق قريش في البلاد . ولا يمكن معرفة الأفضل الا بنص أو اجماع أو معجزة وهو ممتنع . تبين الناس في الفضائل . قالوا الازهد . الاروع فالاسوس فالاشجع فالاعلم ، وهم متقاربون في التفاضل . وهو تكليف ما لا يطاق . الوظائف تنفيذية لا تشريعية ، الفصل ج ٥ ص ٣ - ٦ ، الامامة ليست مستحقة بعمل وليست في حاجة الى أن يكون أفضل أهل الزمان أو أنه لا يصلح لها الا واحد كما قال عباد . الامامة غير النبوة . النبي أفضل من في الامة بعد البعثة لا قبلها ، الامامة ص ٢١٥ - ٢٢٤ .

المفضول مع وجود الافضل ، قد يكون السؤال نفسه واختيار المفضول أحد التبريرات النظرية له (١٩٢) . ولكن الحجة الأكثر حسما في ذلك هي حجة الواقع أى تحقيق المصلحة ودرء المفسدة على مستوى وحدة الامة . فلو كانت مبايعة الافضل تؤدي الى الفتنة والشقاق في وقت قل فيه الفضلاء وكثر فيه الاقل فضلا فانه في هذه الحالة تجوز مبايعة المفضول . هذا بالإضافة الى انه لا توجد حجة نقلية اصلا من كتاب او سنة او اجماع او عقل او قياس او قول صاحب من أجل مبايعة الافضل . في كل الظروف والاحوال (١٩٣) . ويمكن وضع مقابيس للفصل حتى ٧

(١٩٢) أثبت سليمان بن جرير الزيدبة ائمة ابي بكر ، والامة تركت الاصلح في البيعة لها لان عليا كان أولى بالامامة الا أن الخطأ في البيعة لبس كفرا ولا فسقا ، الفرق ص ٣٢ — ٣٣ ، الملل ج ٢ ص ٨٩ ، ائمة عثمان ست سنين مع كون علي افضل . الاصول ص ٢٩٣ — ٢٩٤ وكذلك قوم من المعتزلة منهم جعفر بن بشر وجعفر بن حرب ، الملل ج ٢ ص ٩٠ ، مقالات ج ١ ص ٢٥ ، ص ٢٣٧ ، التنبيه ص ٣٤ . طعن بعض الزيدية في المسحابة مثل الامامية ، الملل ج ٢ ص ٨٦ ، مقالات ج ٢ ص ١٣٤ ، عند الزيدية ومعتزلة بغداد والجعفرية على افضل الذين بعد الرسول ، لا يسبقه بالفضل احد ، ولي الرسول عمرو بن العاص على فضلاء المهاجرين والانصار في غزوة ذات السلاسل ، مبايعة المفضول على الفائض اذا علم انه يقوم بالامامة وبؤدي حقها ويعلم علمها . ولي الرسول ابا بكر وكان على افضل . ازواج النبي كلهم في الجنة وعلى افضل منهم . يتبرأون من ابي موسى الاشعري والمغيرة بن شعبه والوليد بن عقبة وطوائف مالاوا على عداوة على مع معاوية وركنوا الى الدنيا وآثروها على الآخرة . ويتبرأون ممن تبرأ من الشيخين والعشرة المبشرين بالجنة ويعتبرونهم فاسقا عصاة . على افضل الامة بعد الرسول يأخذون قوله في العدل والتوحيد والوعيد والمنزلة بين المنزلتين والامر بالمعروف والنهي عن المنكر والقول باجباط الاعمال والقول بالفرض ويقتدون به في قتال اهل الصلاة ، هو العلم والامام وحجة الله بعد الرسول ، وهم الشيعة الخلفاء ، التنبيه ص ٣٤ — ٣٥ .

(١٩٣) عند اهل السنة يتعين ائمة افضل اهل العصر الا ان يكون في نصبه هرج ومرج وهيجان وفتنة فيجوز نصب المفضول ، الارشاد ص ٤٣٠ — ٤٣١ ، جوزه آخرون لعله اصلح للامامة من الفضائل

يترك اختيار الأفضل ومبايعة المفضول للتقدير الذاتي بحيث يتدخل الهوى في الحكم . فقد يكون في الأفضل علة تخرجه من كونه اماما مثل نقصه لبعض الشرائط . وقد يكون فيه علة بدنية أو نفسية تجعل المفضول أرجح منه . ولا يدخل عامل النسب ، القرشية أو الهاشمية أو العلوية أو العباسية عاملا مرجحا للمفضول على الأفضل . وقد يكون الاول أكثر شهرة في الفضل وسلامة الحال تسكن النفس اليه ويحببه الناس . وقد يكون بعيدا عن عهد الكثر لا تنفر منه النفوس . وقد يكون انقياد الناس له أكثر وقبوله أعظم . الأفضل اذ ليس شرطا على الاطلاق بل هو شرط ترجيح يخضع للمرجحات التي تكون في المفضول اقوى . وقد يكون في لحظة العقد عارض يقتضى تقديم المفضول على الأفضل مثل كونه في البلد الذى مات فيه الامام مع غياب الأفضل في بلد بعيد (١٩٤) . ومع ذلك فان جواز امامة المفضول

المتبر في ولاية كل أمر معرفة مصالحه ومفاسده وقوة القيام بلوازمه ، ورب مفضول في علمه وعمله هو بالزعامة أعرف وبشرائطها أقوم . وفصل قوم وقالوا : نصب الأفضل ان اثار فتنة لم يجب كما اذا فرض أن العسكر والرعايا لا ينقادون للفاضل بل للمفضول ، المواقف ص ٤١٢ — ٤١٣ ، أجازها القلانسي ، الفرق ص ٣٥٢ ، اذا كانت فيه شرط الامامة . وبه قال الحسين بن الفضل ومحمد بن اسحق بن خزيمة وأكثر أصحاب الشافعى . وقال الباكون من المعتزلة الأفضل أولى بها فان عرض للامة خوف فتنة من عقدها للأفضل جاز لهم عقدها للمفضول ، الاصول ص ٢٩٣ — ٢٩٤ ، اذا منع عارض من قيام الأفضل بسبوغ نصب المفضول ، التهيد ص ١٨٢ ، النسفية ص ١٤٥ ، لان المساوى في الفضيلة بل المفضول أقل علنا وربما كان أعرف الناس بمصالح الامامة ومفاسدها وأقدر على القيام بواجبها خصوصا اذا كان نصب المفضول أدفع للشر وأبعد عن اثار الفتنة ، التفتازانى ص ١٤٥ ، الاسفرائينى ص ١٤٥ .

(١٩٤) ما لاجله يقوم المفضول على الفاضل : (١) ان يكون في الأفضل علة تخرجه من كونه اماما أو تنقصه بعض الشرائط كالعلم أو المعرفة أو السياسة على عكس المفضول ٢ — لو كان الأفضل عبدا

مع وجود الافضل هو بداية السقوط في التاريخ وبداية التخلي عن المثال من اجل الواقع . وهو تنازل لا يمكن التنبؤ بنهايته ومداه .

خامسا : الثورة على الحكم .

اذا كانت اوصاف الامام وصفات الامة قد ركزت على شخص الامام فان الثورة على الحكم تقلل من هذا التشخيص للمشكلة السياسية وتتناول المؤسسات واجهزة الرقابة على الحكام . وتدرج هذه من الوسائل السلمية العلنية مثل الامر بالمعروف والنهي عن المنكر والنصيحة في الدين الى ضرورة الجهاد . فاذا ما تم استنفاد الوسائل السلمية دون اصلاح الحال تم اللجوء الى وسائل اخرى اكثر فعالية حيث لا تجوز طاعة الامام الجائر ، وبالتالي وجب خلع وعزله والا فلا سبيل الا الخروج عليه . وانما يتم ذلك كله باسم التوحيد حيث يجد التوحيد في البداية مصبه وتحققه في النهاية .

١ — الامر بالمعروف والنهي عن المنكر .

ويحدد هذا المبدأ العلاقة بين الجماهير والسلطة ، بين الامة والامام بعيدا من التشخيص السياسي وتركيز المشكلة السياسية كلها على شخص الامام . وهي احدى اصول خمسة في العقائد يقوم عليها علم

او ضريرا او زمنسا او مشغولا بمرض يبعد برؤه او مختل السراى او لجزعه من تطبيق الحدود ٣ — لو كان الافضل من غير قریش والمفضول من قریش (وهذا مرتبط بشرط القرشية ورفضه) ٤ — لو كان المفضول احق مثل سلامة الحال وشهرة الفضل والصلاح وسكون النفس اليه ٥ — لو كان المفضول ليس قريبا عهد بالكفر ، لا تنفر منه النفوس ٦ — لو كان المفضول انقياد الناس له أكثر ٧ — الافضل ليس شرطا على الاطلاق بل مرجحا لو كان في المفضول مرجحا أقوى ٨ — اذا كان في حال العقد عارض يقتضى تقديم المفضول مثل ان يكون في البلد الذى مات فيه الامام او معرفة المفضول دون الافضل او خشية الفتنة ، الامة ص ٣٢٧ — ٢٣٣ .

التوحيد أى أنه نتيجة طبيعية للأصول الأربعة الأولى خاصة لأصل التوحيد والعدل . وقد يصبح موضوعا منفصلا وتفرّد له مؤلفات خاصة . فالمبدأ يتعلق بالأصول وليس بالفروع (١٩٥) .

هكذا يعنى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ؟ هناك أربعة مصطلحات : الأمر ، والنهى ، والمعروف ، والمنكر . فالأمر والنهى مقولتان فى علم أصول الفقه صيغتهما أفعال ولا تفعل يقتضيان الفعل وعدم الفعل . أما المعروف والمنكر فيفيدان معنى الحسن والقبح العقلين . ويتوجه الأمر والنهى نحو الأفعال وليس نحو الأفكار والآراء أى أنه يخص العمليات والشرعيات لا النظريات . وهو مبدأ للحقوق المدنية تتعلق بالأعمال الظاهرة ولا يخص توجيه الفكر والحد من حريته (١٩٦)

ويبدو النهى عن المنكر أهم بكثير من الأمر بالمعروف طبقا للقاعدة الأصولية أن درء المفسد مقد على جلب المصالح . ويتضح ذلك من قسمة المعروف والمنكر . فقسمة المعروف مقتضية تتعلق بالصورة دون المضمون إذ أنه ينقسم الى واجب وما ليس بواجب ، فالأمر

(١٩٥) هذا هو موقف المعتزلة كما عرضه القاضي عبد الجبار فى الأصل الخامس ، الشرح ص ١٤١ — ١٤٨ ، ص ٨٢٩ — ٧٤٩ ، فصل الإمامة ص ٧٤٩ — ٧٦٨ ، وقد اتصل بباب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر الكلام فى الإمامة ووجه اتصاله بهذا . أن أكثر ما يدخل فى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر لا يقوم بها إلا الأئمة ، الشرح ص ٧٤٩ ، التنبيه ص ٣٦ ، ولجعفر بن المبرّك كتاب خاص فى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، الانتصار ص ٨١ ، وهو أيضا موقف الزيدية إذ يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ، ويقولون بالعدل والتوحيد والوعد والمنزلة بين المنزلتين ، التنبيه ص ٣٤ — ٣٥ .

(١٩٦) الأمر هو قول القائل لمن دونه فى الرتبة أفعال ، والنهى لا تفعل . والمعروف كل فعل عرف فاعله حسنه أو دل عليه . ولهذا لا يقال فى أفعال القديم معروف ، الشرح ص ١٤١ ، والمنكر كل فعل عرف فاعله قبحه أو دل عليه . ولا يقال ما وقع من الله منكر لأنه لا يعرف قبحه أو دل عليه . المقصود ألا يضيع المعروف وألا يقع المنكر ، الشرح ص ١٤٨ .

م ٢٠ — الإيمان والعمل — الإمامة

بالواجب واجب وبالنافلة نافلة وبالمندوب مندوب في حين أن المنكر من حيث الصورة واحد وهو وجوب النهي عنه عند استيفاء الشروط لا فرق في ذلك بين صغيرة وخبرة (١٩٧) . ولكن الأهم من ذلك قسمة المنكر من حيث المخسرون إلى قسمين . الأول ما يختص به ويقع به الاعتداد مثل نصب فقير ليس له إلا درهم واحد وهو منهي عنه عقلا وشرعا لانه سلب لما يقيم به أوده ونهب لحد الكفاف منهي عنه عقلا لانه دفع الضرر ومنهي عنه شرعا لان خير أمة أخرجت للناس لا يكون هكذا وضهها في التفاوت بين الأغنياء والفقراء . وما يختص به ولا يقع الاعتداد به مثل نصب غني له أموال قارون درهم وهو غير منهي عنه عقلا ان كان منهيًا عنه شرعا . ولما كان النقل أساس النقل فانه يكون غير منهي عنه . وان السرقة من الغني اقرب الى اعادة توزيع الدخل بين الطبقات . والثاني ما يتسده وهو المنهي عنه عقلا وشرعا ولا يحتاج في ذلك الى تدبير واجتهاد . فانتهى عن المنكر يتوجه أساسا الى الأوضاع الاجتماعية التي يحكمها توزيع الدخل وتفاوتها بين الطبقات . وقد ينقسم المنكر الى قسمين آخرين . الأول ما يتغير حاله بالاكراه ويقع ضرره عليه فقط مثل سرقة الدرهم من خفي والثاني ما لا يتغير حاله بالاكراه ويتعدى الضرر الى الغير كسرقة الفقراء ونهب العاملين واستغلالهم وسرقة جهودهم . وقد ينقسم المنكر الى عقليات كالظلم والكذب والنهي عنه واجب ، وهو اقرب الى الامور المعنوية والاخلاقية والى الشرعيات سواء ما كان للاجتهاد فيها مجال او ما لم يكن للاجتهاد فيها مجال وهي الامور المادية كالسرقة والنهي عنها ايضا واجب . يتجاوز الامر بالمعروف والنهي عن المنكر مجال الاخلاق الفردية الى الأوضاع الاجتماعية وفي مقدمتها الأوضاع الاقتصادية فيما يتعلق بالمساواة واعادة توزيع الدخل

(١٩٧) المعروف على قسمين : واجب وليس واجب . الامر بالواجب واجب وبالنافلة نافلة (ابو علي) ، وبالمندوب مندوب ، الشرح ص ١٤٦ ، ص ٧٤٥ ، والمنكر كله في باب واحد في وجوب النهي عنه لقبحه عند استيفاء الشروط لا فرق بين صغيرة وكبيرة ، الشرح ص ١٤٦ - ١٤٧ .

بين الطبقات . اذا كان المنكر من باب أفعال القلوب غير معروفة ولا يطلع عليها فلا يجب النهى عنها ، والمعروفة الظاهرة قد نهى عنها . أما أفعال الجوارح فهي التي يجب النهى عنها لظهورها وآثارها في الحياة الاجتماعية (١٩٨) .

والامر بالمعروف والنهي عن المنكر واجبان ، بل واجبان شرعيا مثل الصلاة . وقد يرجع وجوبهما الى درجة وجوب المأمور بهما أو المنهى عنهما فيكون الامر بالوجوب واجبا وبالمندوب مندوبا حتى يترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لمن يأمره وينهاه حرية الاختيار والادراك في حالة المندوب والمكروه . وهو وجوب لطف ومصلحة ، لطف من الله

(١٩٨) المنكر قسيمان : (أ) ما يختص به وهو قسيمان ١ — ما يقع به الاعتداد ، فقير ليس له الا درهم يفصب منه منهى عنه عقلا وشرعا ، من جهة العقل لانه دفع الضرر ، ومن جهة الشرع لقوله « كنتم خير أمة أخرجت للناس » ٢ — ما لا يقع به الاعتداد ، غنى مثل قارون يفصب منه درهم لا ينهى عنه عقلا ويجب شرعا (ب) ما يتعداه يجب النهى عنه عقلا وشرعا (أبو علي) وشرعا دون عقلا (أبو هاشم) الا في موضع واحد ، وينقسم قسيمان : (أ) ما يقع الاعتداد به بجنب النهى عنه شرعا وعقلا أن لحق صاحبه به ضرر (ب) ما لا يقع الاعتداد به شرعا ، الشرح ص ١٢٤ — ١٤٥ ، ص ٧٤٥ — ٧٤٦ ، المنكر قسيمان : (أ) يتغير حاله بالاكراه ، ما يقع عليه ضرره فقط ، يجوز فيه بالاكراه الا كلمة الكفر فهي في حاجة الى نية (اكل الميتة وشرب الخمر) (ب) لا يتغير حاله بالاكراه الذي يتعدى ضرره الى الغير ١ القتل والقذف) فذلك لا يجوز الا في المال اذ يجوز اتلاف مال الغير بشرط الضمان ، الشرح ص ١٤٥ ، المنكر ضربان عقلية وشرعية : (أ) العقلية (الظلم والكذب) والنهي عنه واجب لا يختلف الحال فيها (ب) الشرعية ضربان ١ — ما للاجتهاد فيه مجال (شرب الميثاق) بنظر فيه حال المكلف يعتبره حلالا (حنفي) أم حراما (شافعي) ٢ — ما لا مجال للاجتهاد فيه (السرقة والزنا والخمر) النهى عنه واجب لا يختلف فيه الحال ، الشرح ص ١٤٧ ، المنكر اذا كان من باب الاعتقادات ، لا فرق بين أن تكون من أفعال القلوب أو أفعال الجوارح فانه يجب النهى عنها لقبحها . أما اذا كانت أفعال القلوب غير معروفة فلا ينهى عنها . أما اذا تم الاطلاع عليها فيجب النهى عنها ، الارشاد ص ٣٦٨ — ٣٧٠ .

ومصلحة للعباد . تقوم به مصالح الناس التي ترعاها الشريعة (١٩٩) . وهو واجب عقلا وشرعا . فالظلم يعرف عقلا ، يحس به الانسان وتدركه الطبيعة ولو لم يكن واجبا عقلا لكان مغريا بفعل القبيح . ويستحيل ان يكون للوجوب اساس في الطبيعة البشرية (٢٠٠) . ولا يستلزم وجود الامام ، ولا تقوم به الائمة لان الامر بالمعروف والنهي عن المنكر اصل للرقابة عليهم . وان تطبيق الائمة للشريعة وتنفيذهم للحدود ليس امرا بالمعروف ونهيا عن المنكر بل هو تطبيق لاحكام الشريعة . وأحيانا يكون دليل وجوب الامامة هو الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وكان الامامة اصلها ومستندها في الرقابة الشعبية . انها يجب على عامة الناس قدر الامكان ندبا وواجب على علماء الامة فرضا . وهو ليس فرض كفاية على العلماء اذا قام به البعض سقط عن البعض الآخر ولكنه فرض عين على كل عالم ما دام قد استوفى شروطه . فالعلماء ورثة الانبياء والا ارتكن العلماء بعضهم الى بعض ، وأوكل العالم الامر الى غيره حتى يضيع الاصل . فاذا ما استعصى على العامة وعلى العلماء

(١٩٩) أوجبه قوم ومنعه آخرون . تابع للامور . الامر بالمعروف واجب وبالمنذوب مندوب ، المواقف ص ٤٢٤ ، واجبان بالاجماع على الجملة ، منعه الروافض لانه موقوف على ظهور الامام ، الارشاد ص ٣٦٨ - ٣٧٠ ، فريضة صنو الايمان ، الرسالة ص ١٧٨ - ١٨٠ . قد قيل شعرا :

وليس أن الامر بالمعروف والنهي فرضان بلا تزييف
دونه لم يستطع قيام بمقتضاها فلا انتظام
الوسيلة ص ٩٩ .

(٢٠٠) الخلاف في الوجوب سمعا أو عقلا . عند أبي على سمعا وعقلا . لو لم يكن الوجوب عقلا لكان مغريا بالقبيح ، الشرح ص ٧٤٣ - ٧٤٤ ، وعند أبي هاشم سمعا الا في موضع واحد وهو أن بشاهد واحدا يظلم غيره فيلحق قلبك بذلك مضى وضر فيلزمك النهي عنه دفعا لتلك المضرة عن النفس ، الشرح ص ٧٤٢ ، عند أبي هاشم المنهى عن المنكر يحسن عقلا وان لم يجب كالدال على أنه في حكم الندب لانه يستحق به المدح والتعديل ، المغنى ح ٦ ، التعديل والتجوير ص ٣٧ .

فانه في هذه الحالة وحدها يمكن اللجوء الى الامام حتى لا تستدعى السلطة على الناس بلا مبرر وحتى يعطى للرقابة الشعبية اكبر فرصة ممكنة (٢٠١) .

وللامر بالمعروف والنهي عن المنكر شروط تضمن وقوعها واحداث اثرها ونجاحها وتخفف من حدتها وثقلها على النفس وتقلل اسباب فشلها . وأهمها ألا يثيران فتنة أو غضبا أو ينفران الناس من الاسلام والمسلمين ، ويبعدانهم عن الامة وعلماؤها ، فالنصائح صعبة على النفس والتوجيه ثقيل عليها . فالامر بالمعروف والنهي عن المنكر انما يتمان حرصا على الاسلام الذي يشترك فيه الناصح مع المنصوح . فليس الناصح باكثر اسلاما من المنصوح أو بأشد غيرة على الاسلام منه . ويشترط ايضا عدم التجسس والتلصص على الناس وتتبع عوراتهم ومضحيهم على رؤوس الاشهاد . بل على العكس ، التستر على الناس يجعلهم اقرب الى قبول النصيحة وقبول التذكرة عن طيب خاطر . فما الفائدة من الاتيان بأصل مثل الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وهم أصلا آخر وهو المحافظة على حرمة الناس ؟ وعلى الناصح

(٢٠١) عند المعتزلة ، هو واجب على جميع الناس وعلى جميع الامم فرض ، التنبيه ص ٣٦ ، باستثناء شرذمة من الإمامية ، والدليل « كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر » البيهقوري ج ٢ ص ١٠٢ — ١٠٣ ، « يابني ، اقم الصلاة وأمر بالمعروف وأنه عن المنكر » ، وكذلك حديث « ليس لعين ترى الله يعصى فتطرق حتى تغير أو تنقل » ، الشرح ص ٧٢١ ، ويؤيده الاجماع . الشرح ص ٢٤٢ ، عبد السلام ص ١٥٤ ، المطيعي ص ١٠٠ ، لا يتخصص بالولاة بل ثابت لأحاد المسلمين ، الارشاد ص ٣٦٨ — ٣٧٠ ، البيهقوري ج ٢ ص ١٠٢ ، الجوهرة ج ٢ ص ١٠٢ ، وهو على ضربين : (أ) ما لا يقوم به الا الائمة كاقامة الحدود وحفظ البيضة وسد الثغور وتنفيذ الجيوش وتولية القضاة والامراء (ب) ما يقوم به كافة الناس (الخير ، الزنا) . اذا كان هناك امام فالرجوع اليه أولى ، الشرح ص ٧٤٣ ، فرض كفاية بدليل « عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل اذا اهتديتم » ، المطيعي ص ١٠٠ ، اذا ارتفع القرض ببعض المكلفين سقط عن الباقين ، فرض كفاية وليس فرض عين ، الشرح ص ١٤٨ .

أن يعلم أن المأثور به معروف وأن المنهى عنه منكر والا أمر بالمنكر ونهى
عن المعروف . فالعلم شرط النصيحة . وقد لا يغنى الظن عن العلم لأن
الظن لا يغنى عن الحق شيئا ، وتترك النصيحة حينئذ لمن هو أهل
للعلم لا للظن . ولا بد أن يكون المنكر حاضرا فلا يعقل أن يتم نهى عن
منكر لم يحدث بعد والا كانت النصيحة مجرد اعلان عن النفس ومزايدة
في الايمان وطلب منصب أو جاه . فالواقع أساس الممارسة ، وأصل
عقلى منصوح عليه في الوحي بلا واقع يكون مجرد هراء وظيفته تعبيه
الواقع دون الكشف عنه أو تغييره . وتتوقف ممارسة الأصل إذا ما
أدى النفس عن المنكر الى منكر اعظم منه مثل قتل الدب لساحبه . وطبقا
لحساب الضرر فإن الضرر الأقل يبدو مقبولا في سبيل تفادى ضرر اعظم .
ولا خلاف بين أن بقع الضرر على الغير أى المنصوح أو الذات أى
الناصح . فقد تتوقف ممارسة الأصل إذا ما أدى الى إلحاق الضرر بالنفس
سواء كان ذلك في الحياة أو في المسال أى الضرر المعنوى أم المادى
ويتترك تقدير هذا الضرر لقدرة العالم الناصح على التحمل وهو ما
يختلف فيه العلماء ، كل طبقا لقدراته وطاقاته ووضع . وأخيرا لا يتم
الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر إلا إذا كان له أثر في الواقع حتى
يحقق غرضه . أما إذا لم يكن له نأثر وكان أشبه بالصراخ أو إقامة
الأذان في الصحراء حيث لا مجيب فانه يكون أيضا غارغا بلا مضمون
فالشهادة ليست للشهادة ، والاعلان ليس هدفه الاعلان . انما الكلمة
تهدف للتأثير والتغيير (٢٠٢) .

(٢٠٢) شرلمان يجب بوجوبهما ويستط بزوالهما : ١ — أن بظن
أنه لا يصير وجبا لثوران غنسة والا لم يجب . وكذلك إذا ظن أنه
لا يفضى الى المقسود بل يستحسن حينئذ اظهار الشعار ، الاسلام
٢ — عدم التجسس لأيات « ولا تجسسوا . . . » ، « ان الذين يحسون
أن تشيع الفاحشة » وحديث « من تتبع عورة أخيه تتبع الله عورته ،
ومن تتبع الله عورته فضحه على رؤوس الأشهاد الاولين والآخريين » ،
« من ابتلى بشيء من هذه القاذورات فليسترها » ، وكان الرسول -
ولا يتجسس على المنكرات بل يسترها ويكره اظهارها ، المواقف ص

أما طرق الامر بالمعروف والنهي عن المنكر فانها تختلف فيما بينها بالنسبة لكل منها . فالامر بالمعروف يكفى مجرد الامر به دون الزام أما النهي عن المنكر فلا يكفى فيه مجرد النهي بل لابد من الالتزام . وبالتالي لزم وسائل تحقيقه وتنفيذه من أجل احداث التغيير المطلوب ، ربيداً التغيير بالفعل والذي يرمز اليه باليد اى بالقوة . ويختلف في مداها بالضرب أو بالقتال . كما يختلف في الضرب بالأيدي أو النعال ، يختلف أيضاً في القتال بالقبض والسلاح اى بالسيف أو بمعلقة حاسمة وفاصلة يجمع لها الجنود بالآلاف . فان صعب التغيير باليد فلا يبقى الا اللسان اى الكلمة والقول . ويختلف في القول بين القول المعلن والقول الخشن . فباستمرار الاعلان يمكن احداث التأثير . وبدوام القول يرداد وعى الأمة وتضغط بثقلها من أجل احداث التغيير . فان استحالة القول نظراً لظروف القهر وكبت الحريات ومنع الكلمة لم يبق الا القلب اى الاستمرار والثبات على الحق دون مخالفة الضمير أو بيع الذمة أو الرضا بالقهر . ولما كان ذلك يتطلب اتفاق القول والعمل مع الوجدان فان النهي عن المنكر بالقلب يحرس الانسان من الوقوع في النفاق وقول ما لا يؤمن به أو في المبالاة وفعل شيء لا يرضى عنه ويحرسه من التصفيق والتهليل أو المداينة والمجارة وحتى لا يكون الناس على دين ملوكهم (٢٠٣) . ولكن تنشأ من ذلك صعوبتان : الاولى هى استعمال

٤٢٤ ، وهناك شروط أخرى مكملة مثل ٣ — أن يعلم أن الامر به معروف ، وأن النهي عنه منكر والا أمر بالمنكر ونهي عن المعروف ، وغلبة الظن مقام العلم ٤ — أن يعلم أن المنكر حاضر ٥ — أن يعلم أن ذلك لا يؤدي تأثير ٧ — أن يغلب ظنه أو يعلم أنه لا يؤدي الى مضرة في ماله أو في الى مضرة اعظم منه منكر أكبر ٦ — أن يعلم أو يغلب على ظنه أن لقوله نفسه ، ويختلف ذلك باختلاف الأشخاص ، الشرح ص ١٤٣ — ١٤٦ ، ص ٧٤١ — ٧٤٤ ، الارشاد ص ٣٦٨ — ٣٧٠ ، البيهقورى ج ٢ ص ١٠٣ ، عبد السلام ص ١٥٤ ، المطيعى ص ١٠٠ .

(٢٠٣) فرق بين الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ، الاول يكفى

السيف ضد الامة افرادا او جماعات وهو العنف الذى بسبب الى حد القتال والدخول فى معارك بالآلاف وبالتالى شق الامة واشعال حرب أهلية داخلية طاحنة . والثانية قتال من ضد من ؟ هل تقايل عامة الناس وحدهم او علماء الامة وحدهم أم عامة الناس بقيادة علماء الامة وحدهم أم بظهور امام جديد عادل ؟ وهل السامة او العلماء او الامام الجدد الخارج يقوم كل منهم بتغيير المنكر بيده أم تكفيهم النصيحة ويوكل الامر الى الامام أى الى السلطة الشرعية لتغيير المنكر فيكفيهم البلاغ والاعلان ؟ وضد من سيقع القتال ؟ ضد مرتكبى المنكر من عامة الناس او من العلماء ضد الامام الذى عقدت البيعة له ولم يستمع للحجج وبالتالى تجوز الثورة عليه ؟ الا يكون ذلك مدعاة للخروج المستمر على السلطة الشرعية ، وتفتت الامة وتشرذمها واشاعة الفوضى فى البلاد ؟ ونظرا لهاتين الصعوبتين يمكن قلب حلق الامر بالمعروف والنهى عن المنكر والبداية بالتغيير بالقلب أى بمعد العزم

مجرد الامر به دون الزام اما النبى عن المنكر فلا بد من القول ثم القول الخشن ثم الحرب ثم القتال ، الشرح ص ٧٤٤ - ٧٤٥ ، وقد اختلفوا فى انكار المنكر والامر بالمعروف وبغير السيف الى : (ا) بالقلب ، وباللسان فاليد اما السيف فلا يجوز (ب) باللسان والقلب وليس باليد ، مقالات ج ٢ ص ١٢٥ - ١٢٦ ، وقد اختلف الناس فى مقدار التفسير باليد الى : (ا) لا ينكر على أهل الصلاة الا بالنعال والايدي (ب) وقال آخرون بالنسب والايدي والكلام (ج) وقال فريق ثالث بالقبض والسلاح (د) وقال فريق رابع لا ينكر أحد منكرا الا اذا اجتمع له عشرة آلاف رجل بقبضهم اما بقتلهم ولا لم يلزمه انكار ، التنبيه ص ٢٧ ، البداية بما قدر عليه . فان لم يقدر فبائس الامور ، فان لم يقدر فمفسده ، التنبيه ص ٢٧ - ٢٨ ، الجوهر ج ٢ ص ١٠٢ ، البيجورى ج ٢ ص ١٠٢ ، واختلف الناس فى السيف على أربعة اقاويل : (ا) المعتزلة والزيدية والخوارج من المرجئة واجب اذا أمكن أن نزيل بالسيف أهل البغى ونقيم الحق (ب) الروافض تبطل السيف ولو قتلت حتى يظهر الامام فيأمر بذلك (ج) أبو بكر الاصم ، السيف باطل ولو قتلت الرجال رسميت الذرية وان الامام قد يكون عادلا او غير عادل ، وليس لنا ازالته وان كان فاسقا ، وانكروا الخروج على السلطان ولم يرده ، مقالات ج ٢ ص ١٢٥ .

والنية على القسط بالحق والابقاء على صفاء النفس وإخلاص الضمير دون ما تهاون أو مدهانة أو نفاق . فيصبح المسلم بسلوكه واعتقاده اعتراضاً مجسماً ورفضاً مشخفاً لما يراه أهله من منكر . وهو نوع من المقاومة السلبية للظلم يؤتى ثماره إذا ما شاع وانتشر . فان لم يفلح فالتغيير بالقول واللسان . ويظل طريق التغيير النصيحة والإرشاد والإعلان عن الحق في مواجهة الباطل ، وانما بقاء الباطل في غيبة الحق عنه . فاذا ما تراكمت الأقوال وعم الوعي وانتشر الحق فقد يحدث التغيير الفعلي ، فالكلمة فعل ، والقول أثر . فان لم يحدث التغيير لم يبق الا اليد أى التغيير بالقوة بعد استنفاد كل الوسائل السلمية الممكنة . ومع ذلك تنشأ صعوبتان أخريان . الأولى الاتهام بالطاعة العمياء للإمام والتسليم بالأمر الواقع وإيثار الطاعة على الخروج ، والرضا على الثورة مما يؤدي الى التقصود عن نصره الحق . والثانية ما العمل في الامام الجائر وحكم البغاة ؟ هل يكفى في ذلك النهي عن المنكر بالقلب ثم باللسان ثم باليد أم أن مقاومة البغى بالفعل تفرض شرعى ؟ لم يكن هناك مفر اذن من التسليم بان طاعة الامام مشروطة بطاعته للشرعية ، فلا طاعة في معصية . ومن قاتل دون ماله فهو شهيد ، ومن قاتل دون عرضه فهو شهيد ، ومن قاتل دون مظلمة فهو شهيد . ولا يكفى ان يكلم الامام الباغي بل يجب ان يخلع . فان لم ينخلع وجب خلع وسل السيوف اذا اقتضت الضرورة (٢٠٤) . لذلك وجب قتال

(٢٠٤) اتفقت الإمة على وجوبه واختلفوا في كفيته الى : (أ) أهل السنة بالقلب فقط أو باللسان ولا يكون باليد ولا بسل السيوف . وعند ابن كيسان والاصم والروافض لو قتلوا كلهم لا يتغير ذلك الا أن يخرج النساطق حتى يجب سل السيوف . واقتدى أهل السنة بعثمان والصحابة والقاعدين . ولكن اذا كان هناك فسق وجب عندهم سل السيوف مع الامام العادل . (ب) طوائف أهل السنة وجميع المعتزلة وجميع الخوارج ، وجوب سل السيوف اذا كان ضرورة في دفع المنكر ، وهو موقف عائشة وطلحة والزبير وأبي حنيفة ومالك والشافعي وداود ، الفصل ٥ ص ١١ - ١٥ ، لا طاعة في معصية ، انما الطاعة

البغاة باعتبارهم اعداء للامة مثلهم مثل الكفار . قد يتبع من يولى منهم ويجهز على جرحاهم وتغنم اموالهم . وقد يكفى قتالهم دون ان يتبع من يولى منهم او يجهز على جرحاهم او تغنم اموالهم . وقد يغنم ما في عسكرهم فقط دون اتباعهم الذين لا يقتلون . وقد يقتلون غيلة اذا كان في ذلك خلاص الامة لدرجة شهادة الزور عليهم واستباحة نسائهم . وقد لا يقتلون الا نزالا ومواجهة وقتالا . وقد لا يدفن قتلاهم او يكفنون او يصلى عليهم . وقد يدفنون ويكفنون ويصلى عليهم . الى هذا الحد وصل قتال البغاة (٢٠٥) . ويتجاوز الامر بالمعروف والنهي

في الطاعة وعلى احكام السمع والطاعة ما لم يؤمر بمعصية ، فان امر بمعصية فلا سمع ولا طاعة . من قتل دون ماله فهو شهيد ، والمقتول دون دينه فهو شهيد ، والمقتول دون مظلمة فهو شهيد ، « لتأمرن بالمعروف ونهين عن المنكر او ليعذبنكم الله بعداب من عنده » ، الفصل ٥ ص ١٧ ، قال البعض : كيف تساح الحريم وتسفك الدماء ، وتؤخذ الاموال ، وتهتك الاستار باسم الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ؟ فيقال : ما تقولون في سلطان جعل اليهود اصحاب ابره والنصارى جنده والزم المسلمين الجزية وحمل السيف على اطفال المسلمين رباح للمسلمات الزنا او حمل السيف على كل من وجد من المسلمين وملك نساءهم واطفالهم واعلن العيب بهم وهو في كل ذلك مقر بالاسلام يعلن ربه لا يدع الصلاة ؟ لا يجوز الصبر ، يكلم الامام أولا ولا يخلع فان امتنع وجب خلعه ، الفصل ٥ ص ١٥ - ١٦ ، كان بهم منتحل الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وكان مع ضلالتهم يحمل السلاح ويقاتل السلطان ، الفرق ص ١٢ ، وقتل في آخر ملك بنى امية ، قتله عمر وسالم ابن احوز المازني ، مقالات ج ١ ص ٣١٢ ،

(٢٠٥) واختلفوا في قتال البغاة على ثلاثة اقاويل : (ا) لا يتبع من يولى منهم ، ولا تغنم اموالهم ولا يجهز على جرحاهم (ب) يتبع من ولى منهم ، ويجهز على جرحاهم وتغنم اموالهم (ج) يغنم ما في عسكرهم اما لم يكن في عسكرهم من اموالهم لم يغنم ، مقالات ج ٢ ص ١٣٨ - ١٣٩ ، واختلفوا في قتال البغاة غيلة بين مثبت وناف وحل ثالث (عبد بن سليمان وقوم من الخوارج وغلاة الروافض) يقسمون على الاثبات اذا لم يخف شيئا حتى استحلوا خنق المخالفين واخذ اموالهم واقامة شهادة الزور عليهم واستباحوا الزنا بنساء مخالفينهم ، مقالات ج ٢ ص ١٣٩ ، واختلفوا في دفن البغاة الى : (ا) يدفن قتلاهم ويكفنون ويصلى عليهم ولا تسبى ذراريهم (ب) لا يدفنون ولا يصلى عليهم ولا يكفنون وتسبى ذراريهم (الخوارج) مقالات ج ٢ ص ١٣٩ .

عن المنكر داخل الأمة الى خارجها ويلحقان بجهاد الكفار . والجهاد
تسمان : جهاد بالدعوة الى الدين مثل الامر بالمعروف والنهي عن
المنكر بالقلب وباللسان وجهاد بالسيف مثل الامر بالمعروف والنهي
عن المنكر باليد . فالدعوة الى الاسلام تسبق القتال وواجبة قبل النزاع
حتى تستسلم الامم فتقبل الاسلام أو تعلن الاستسلام وتكون أمة
مستقلة داخل الأمة الكبرى تتعاون معها على البر والتقوى دون الاثر
والعدوان . والجهاد بهذا المعنى فرض عين لا فرض كفاية ، كل حسب
طاقته ووسعه ، جهادا بالقلم أو جهادا بالسيف . ولا جهاد قبل تبليغ
الدعوة وبلوغ الاسلام الى الناس وتقام عليهم الحجة . فان قوتلوا قبل
ذلك وقتلوا وجبت الدية لديهم . الجهاد حركة في الخارج وليس عكوفاً على
الباطن ، وانتشاً في العالم وليس انقلاباً للداخل ، ثورة في الواقع وليس
جرد تغير في الروح المجرد الفارغ من أى مضمون .

أما الجهاد مع اصحاب المذاهب والفرق المخالفة في الرأي فلا يكون
الا بالحجاج حتى ينصر الرأي ، ويظهر الحق « أشداء على الكفار ، رحماء
بينهم » (٢٠٦) .

(٢٠٦) الجهاد تسمان . جهاد بالدعوة وجهاد بالسيف . المخلص
ص ١٧٧ ، الدعوة الى الاسلام قبل القتال ، الكتاب ص ١٢ ، وجوب
الجهاد مع أعداء الاسلام حتى يسلموا لانه تعاون على البر والتقوى
وفرض على كل الدعاة الى الدين والاسلام ، الفصل ٥ ص ١٨ —
١٩ — شرط الجهاد وأحكامه . الجهاد واجب مع أعداء الدين على
حسب الوسع والطاقة وأصله وجوب الامر بالمعروف والنهي عن
المنكر ، والجهاد مع أهل الكفر بالقتال الى أن يؤمنوا بالله وكتبه ورسله
ويقبلوا دين الاسلام بكمال أركانهم أو يقبل الجزية من يجوز لنا بذل
المعهد على الجزية . والجهاد مع أهل البدع بالحجاج أولاً ثم بالاستتابة
ثانياً . ومن لم تبلغه دعوة الاسلام فلا يجوز قتله ولا أخذ ماله حتى
يدهى الاسلام وتقام عليه الحجة . فان قتل قبل ذلك أوجب الاصحاب
الكفارة والدية له . على الامام سد الثغور وافراد الجيوش ، واستتابة
أهل الردة وأهل البدع واقامة الحدود وقسمه الفئء والغنيمة بين
المستحقين . واذا وقع النفي العام وجب على جميع المكلفين القيام
به . ومتى قام بفرض الجهاد في ناحية بعض الناس سقط فرض غيره
لان الجهاد من غروض الكفاية ، الاصول ص ١٩٣ — ١٩٤ ، أما
الباركية فانهم لا يرون جهاد الكفرة ، الفرق ص ٢٦٩ .

٢ - متى تجوز طاعة الامام ومتى يجوز خلعه او الخروج عليه ؟

ما دام الامام قد تمت بيعته بناء على اختيار وعقد فانه يكون معلما . وطالما التزم بشروط البيعة من طرفه التزمت الامة بشروط العقد من طرفها . من جانبه تنفيذ الشريعة وتطبيق احكامها ، ومن جانبها الطاعة له . فطاعة الامم لالامام ليست مطلقة بل مشروطة بتنفيذ شروط شروط العقد ، والعقد شرعة المتعاقدين . فاذا ما نقض الامام البيعة فانه يكون قد نقض العهود والمواثيق التي اخذتها الامة عليه ، ويكون نقضه للبيعة بجوره وظلمه وبغيه او بعدم تنفيذ احكام الشريعة . وفي هذه الحال يتم خلعه اى سحب البيعة واعادة الاختيار وفسخ العقد . فان لم ينخلع على طلب من الامة او يخلع نفسه فانه يجوز الخروج عليه ومقاتلته بالسيف بناء على ضرورة قتال اهل البغي وفساق الائمة .

١ - طاعة الامام . اذا كانت طاعة الامام مشروطة غير مطلقة فانها لا تجوز الا في حالة التزام الامام بعقد البيعة الذى ينص على تطبيق احكام العدل وتنفيذ الشريعة ومقاتلة الاعداء والذب عن البيضة . ويتطلب ذلك تحقيق مقاصد الشريعة وضرورياتها التي من اجلها وضعت الشريعة ابتداء ، المحافظة على الدين والنفس والعقل والعرض والمال . وقد يزداد مقصد سادس هو الانسان الجامع لكل هذه المقاصد . وتستلزم طاعته دفع الزكاة اليه اى ان الالتزام السياسى بالنظام يستلزم التزاما اقتصاديا به . طاعة الامام اذن لا تجوز على الاطلاق بالرغم من استقرار ذلك في وعينا القومى نظرا لانه التراث الغالب والذى استقر بعد ان حسمت الاختيارات في اختيار تراث السلطة واصبحت الطاعة من طرف واحد ، من طرف الرعية التي تستلزم بالعهود والمواثيق وعقود البيعة والمحافظة على ذمة الله وذمة نبيه وذمة المسلمين دون اى التزام مقابل من جانب الامام . حتى لو عصى الامام وفسق وجار فان طاعته تظل واجبة ! ولا تملك الامة الا الدعاء له بالهداية والنصح له بالرشاد . فان لم يتغير شيء تزداد الدعوات دعوة اخرى ، دعوى المظلوم على الظالم ، ودعوى الرعية على الامام ، والله مجيب دعوات المظلومين . وتستلزم طاعة الامام محبته والاقتراد به ، بصلاحه

بصلح الامة ، وبفساده تفسد الامة . فالتغيير يأتى من فوق ، والامة مجرد تابع ومقلد لاهامها . العلاقة بين الامام والرعية اذن علاقة تقليد واتحاد لا علاقة تمايز واختلاف . ليس امام الامة الا الصبر على جور السلطان وعدم الخروج عليه بالسيف مهما جار وظلم ، وطفا وتكبر ! بل لا يجوز الخروج عليه حتى ولو فسق وعصى وكثر . يكفى الامام ان يكون ظاهر الاسلام ، مقيم الصلوات ، باني المساجد ، مصلى الجمعة والعيد (٢٠٧) ! لا ينزل الامام بالفسق والجور لانها شروط في البداية عند عقد البيعة وليست شروطا في النهاية حين الالتزام بها . وكان الامام مخادع كاذب لا يلتزم بالشريعة الا من اجل البيعة فحسب طمعا في الامة وهو ضد العدل ظاهرا والورع باطنا ، وكأنه محتال

(٢٠٧) تقول اهل السنة بطاعة الائمة ونصيحة المسلمين ، الابانة ص ١٢ ، يجب اطاعة الامام على جميع الرعايا ظاهرا وباطنا فيما لا يخالف الشرع ومما ينبغي نصرة الامام على اعداء الدين والمفسدين ومحبيه ونصحه والدعاء له بالصلاح والتوفيق والرشاد والنصر والسداد فان في صلاحه صلاح الامة . وقد قال بعض السلف ما معناه : لو اعطيت من الله دعوة سالحة لجعلتها في الخليفة ، الحصون ص ١٢٨ ، دعوة المظلوم مستجابة ولو كان كافرا ، البيجورى ح ١ ص ٥٥ دفع الزكاة الى الامام ان كان القرشي الفاضل أم الفاسق لم ينأزعه فاضل فهو جارية ، وغيره عابر سبيل لا قوة له في قبضها ، وان اقام الاحكام غير الامام او ليه فهو مردودة ، من يادر الى تنفيذ حكم فهو الامام ، الفصل ح ٥ ص ٨ ، عند بعض الحنفية يجوز ان يكون السلطان العام كافرا ولا يجوز الخروج عليه بل تجب طاعته في غير معصية ولايجوز خلعه سرا أو جهرا ، المطيعي ص ٩٩ - ١٠٠ ، مهمته حفظ الدين والنفس والعقل والنسب والمال والعرض ، وهي مرتبته في الاهلية ، المطيعي ص ١٠٠ - ١٠١ وقد قيل شعرا :

وتدل ذلك كليات ستة تحفظها محتسب البتة
لكن بما شرع من حدود وهي به تنسوبة الوجود
ثم اهل السنة الاديان . فالنفس والعقل به يدان
وبعده الانسان ثم المال فالعرض فيها تساوى المال
نعم اذا أدى لقطع النسب اذاه فهو مظه . فاجتنب
الوسيلة ص ٩٩ .

على الناس ينوى الغدر بهم . والحجة في ذلك هي الواقع التاريخي . فقد انصاعت الامة لائمة الجور والفسق ولم تخرج عليهم بعد الخلفاء الراشدين مما يدل على أن طاعة ائمة الجور كانت اقرب الى تبرير الامر الواقع منها الى التنظيم والتأصيل له . وقد تثار حجة أن عزل الامام او الخروج عليه مدعاة لاثارة الفتنة واحداث المرح واضعاف لشوكة الامة وهي حجة التسليم بالامر الواقع والخوف من التغيير ، حجة استتباب النظام والامن في مواجهة قوى التغيير والثورة . وما اكثر الحجج العقلية التي يمكن انتقاؤها لاثبات وجوب طاعة ائمة الجور . ربما اكثر الحجج العقلية المضادة لاثبات ضرورة خلعهم او الخروج عليهم . وطالما استتب الامن واستمر ائمة الجور في الحكم استمر تراثهم النقلي في السيادة والانتشار حتى يصبح هو التراث الوحيد في وعى الامة . وطالما تضطهد المعارضة وتستبعد من الحياة السياسية العامة يختفى تراثها ويحجب في طي النسيان . لا يسمح بالعسيان الا في الحرام والمكروه مثل ترك الدخان في الاسواق والمقاهى اى في امور لا تعم بها البلوى ذرا للرماد في العيون وتملقا لاذواق العامة . اما في الظلم والجور والنهب والسرقة واغتصاب الحقوق فالطاعة واجبة (٢٠٨) ولما كان هذا

(٢٠٨) عند اهل السنة ايضا لا ينعزل الامام بالفسق والجور ، النفسية ص ١٤٥ ، اى بالخروج من طاعة الله اى الظلم على العباد لانه قد ظهر الفسق وانتشر الجور مع الائمة والامراء بعد الخلفاء الراشدين والسلف قد كانوا يتقادون لهم ويقيمون الجيع والاعياد باذنهم ولا يرون الخروج عليهم . عند ابي حنيفة الفاسق من اهل الولاية في عزله ووجوب غيره اثاره للفتنة لما له من الشوكة بخلاف القاضى ، التفتازانى ص ١٤٥ - ١٤٦ ، وعند جمهور اهل الاثبات واصحاب الحديث لا ينخلع الامام بالفسق والظلم وغصب الاموال وضرب الاشيار وتناول النفس المحرمة وتضييع الحقوق وتعطيل الحدود . ولا يجب الخروج عليه بل يجب وعظه وتخويله وترك طاعته في شيء مما يدعو اليه من معاصي الله . واحتجوا في ذلك باخبار كثيرة متظاهرة عن النبي والصحاب في وجوب طاعة الائمة وان جاروا واستاثروا بالاموال ، وروى في معارضتها وتاويلها اخبار اخرى ،

الموقف طائفي صرفاً ، يبرر النظام القائم كان من الطبيعي أيضاً أن يحدث رد فعل عليه من الفرق الأخرى ، فرق المعارضة من أجل تغيير النظام القائم بالسلاح نفسه . فقاتلت بطاعة إمامها الخاص الذي يخرج بالسيف على أعدائها دون أن تتبرا من القاعدة عن نصرته . فطاعة الإمام من طاعة الله ضد أن تكون طاعة الله من طاعة الإمام . إذا آمن الإمام آمنت الرعية وإذا كفر الإمام كفرت الرعية ، وهو الوضع نفسه في النظام القائم وتراث السلطة إلا أنه هذه المرة من فرق المعارضة وتراث المعارضة (٢٠٩) . والحقيقة أن الواقع التاريخي بقدر ما يكون البعض منه مع طاعة الإمام فإن كثيراً منه مع الخروج عليه . وإذا كانت طاعة الإمام واجبة على الإطلاق بلا شروط فلماذا قتل خلفاء من الأربعة

التمهيد ص ١٨٦ ، حدوث الفسق في الإمام لا يوجب خلعه وإن كان حدث ابتداء لبطل العقد ووجب العدول عنه ، التمهيد ص ١٨٦ ، لو انطبقت فيه الشروط كلها إلا شرط القضاء ومع ذلك فإنه يراجع العلماء فإنه يجب خلعه لو قدر استبداله بمن يستوفي جميع الشروط من غير إثارة للفتنة وتهيج قتال ، وإن لم يكن ذلك إلا بقتال وجبت طاعته ، الاقتصاد ص ١٢٠ — ١٢١ ، يجب طاعته على جميع الرعايا ظاهراً وباطناً لكن لا يطاع في الحرام والمكروه وترك الدخخان في الأسواق والمقاهي ! ، عبد السلام ص ١٥٤ ، لا يعزل إذا ولى مستكملاً للشروط ثم أزيل وصفه السابق وهو العدل بطريق الفسق خلافاً لطائفة قالت بعزله ، البيجوري ح ٢ ص ١٠١ — ١٠٢ ، وقد قيل شعراً :

لا تخالفه في الزام لم يكن في المكروه والحرام
الوسيلة ص ٩٨ .

(٢٠٩) هذا هو موقف بعض فرق الروافض والخوارج . فعند المعلوماتية من الروافض إمامة من كان على دينها ، وأخرج سيفه على أعدائه من غير براءة منهم عن القاعدة عنهم ، الفرق ص ٩٧ ، وعند المختارية على إمام ، من أطاع الله ومن عصاه عصي الله ، والائمية من ولده يقومون مقامه في ذلك ، التنبيه ص ١٦٠ ، وعند البهيسنية الخوارج إذا كفر الإمام كفرت الرعية الغائب منها والشهاد ، مقالات ح ١ ص ١٧٩ ، ص ١٧١ ، الفرق ص ١٠٩ ، الملل ح ٢ ص ٤٢ ، المواقف ص ٤٢٤ .

الراشدين اى من داخل نظام السلطة وليس فقط استمرار الثورات من داخل المعارضة بكل مرقها الداخلية والخارجية ، السرية والعلنية ؟

وقد يبلغ حد طاعة الامام الى قبول الامام الجائر وحكم الباغي !
فالعقد والاختيار يكون فقط في البداية لا في النهاية ، طريقا للبيعة يفعل الامام بعدها ما يشاء ! اما اذا بغا الامام وطفا بعد ذلك فتمتلك البيعة الاولى قائمة . فاذا ما تغلب امام آخر عليه بالقهر دون بيعة مانه يظل اماما ما دامت تتوافر فيه بعض الشروط العادية مثل الاسلام والعقل ، غلبة بغلبة ، وبغيا ببغى . بل قد لا تلزم بعض الشروط العادية الاخرى مثل الذكورة او البلوغ . وعلى هذا النحو يتم التشريع لحكم الطغبان ولامراء العسكر وسائر الجند ، كل ينقض على الحكيم وينسب نفسه اماما ، وقد كان الامر في البداية مجرد تبرير لحكم البغاة وائمة الطغبان ثم تحول التبرير الى تأصيل نظري مستقلا عن الواقع . التاريخي الاول حتى امسبح يخلق واقعه الخاص ويفرز ائمة بغاة وحكاما ملغصة (٢١٠) . ان اقصى ما يمكن للامام عمله في ما اذا اخطا ان يرجع

(٢١٠) يشترط ذلك ! العقد والاختيار ، ابتداء في تنصيب الخليفة فقط لا في دوام كونه خليفة ! وهذه الشروط في الابتداء انما تلزم في مبايعة الاختيارية . اما اذا تغلب شخص على الناس ونصب نفسه اماما بالغلبة والقوة فلا يشترط الا العقل والاسلام فقط . ومن ثم له الامر ولو بالغلبة وجب على الناس طاعته ، المطيعى ص ٩٩ ، هذه الشروط انما هي في الابتداء وحالة الاختيار . واما في الدوام فلا يشترط كما يعلم مما ياتى . ولو تغلب عليها شخص قهرا انعقدت له وان لم يكن اهلا كصبي او امرأة وفاسق وتجب طاعته فيها امر به او نهى عنه كالمستوفى للشروط ، البيجورى د ٢ ص ٢٠٠ ، منهم من جوز امامة من يخرج وان كان باغيا خارجيا فاسقا او لا يتمكن من ازالته ، الامامة ص ١٩٩ - ٢٠٠ ، ومع ذلك فهناك فرق اخرى مثل بعض طوائف اهل السنة والخوارج ترفض امامة الجائر . فقد اختلفوا في احكام الجائر على مقاتلين : (ا) جائزة لازمة اذا كانت على الحق وان كان جائرا (ب) لا تلزم احكامه ولا يلتفت اليها ، مقالات ٢ ص ١٢٨ ، اختلف الناس في مبايعة القاطع الباغي الى : (ا) تجوز بايعته والشراء منه الا ما كان من آلات الحرب (ب) لا تجوز المبايعة

الى الصواب ولا يمضى حكمه سواء كان ذلك مقرونا بتوبة او بدونها
 وكان الخطأ في الحكم مجرد خطأ فردي يعود على الحاكم نفسه دون
 أن تكون له آثاره على باقى الأمة حربا أو سلما ، غنى أو فقرا . كما
 ان مقاطعة الامام تجاريا وعدم الدخول معه في عقود بيع أو شراء تجعل
 من الحاكم التاجر الاول والصانع الاول والزارع الاول ، علاقته بالرعية
 علاقة مكسب وخسارة ! يكفيه العزل الاقتصادي كمقدمة للعزل السياسى !
 وهكذا يتراوح الوضع بين الاستسلام للامر الواقع وطاعة الامام الجائر
 وبين فسخ عقد البيعة والخروج عليه والا اذا قننى الامام بحكمه
 جور في منطقة كفرت الأمة كلها من اقصى الارض الى اقصاها (٢١١)
 لقد ركز التراث على طاعة الامام أكثر من تركيزه على الخروج عليه
 راقم علاقة الامام بالرعية على الطاعة المطلقة وعدم المعارضة وعلى
 تلقى الاوامر وتنفيذها بلا مناقشة وكان البشر آلات مسماء مهمتهم التنفيذ
 كما هو الحال في الجباعات السرية والنظم العسكرية والانظمة التسلمية ،
 وهو قضاء على استقلال الشخصية ودور العقل وحرية الفرد ما دامت
 علاقة الامام بالرعية علاقة تسلط وقهر من طرف وتبعية وخضوع

او الشراء الا أن يرجع عن الفتنة حتى تلجئه بذلك الى ترك البيعة ،
 مقالات ص ١٤٢ ، وعند المعتزلة لا تجوز الامامة بالقهر أو الغلبة وانما
 الامام باختيار أهل الحل والعقد لا قهرا في الابتداء ولا في الانتهاء ،
 الامامة ص ٢٠٤ — ٢٠٧ ، وعند الصوفية البيهسية الخوارج اذا قننى
 الامام قضية جور بخراسان أو بغيرها حيث كان من البلاد غنى ذلك الحين
 نفسه يكفر هو وجميع رعيته حيث كانوا من شرق الارض وغربها
 ولو بالاندلس واليمن وفيما بين ذلك من البلاد ، الفصل د ه ص ٣١ .

(٢١١) اختلفوا في الامام اذا اخطأ في الحكم على مقاتلين :
 (أ) أن يمضى حكمه (ب) يرجع عنه ويرد الى الصواب ، مقالات
 د ٢ ص ١٣٨ ، تلزم التوبة اذا كان الحق واحدا . اما اذا كان بناء
 على اجتهاد موفى فلا حرج ، وغير موفى لزمته التوبة ، الشيء نفسه مع المفتي
 اذا اخطأ ، الشرح ص ٧٤٨ — ٧٤٩ ، عند الخوارج لابد من استقامة
 الامام اذ عندما كاتب نجده عبد الملك بن مروان نقم عليه اصحابه
 فاستتابوه ، الملل د ٢ ص ٣٦ — ٣٧ .

م ٢١ — الايمان والعمل — الامامة

والإسلام بن الطسرف الآخر . وكثيرا ما كان يخفى تآليه الامام استنلاله
الامة بما دامت تعتقد في الهيئته وعصمته وشرعية ما يفعله وتوجب له
السمع والطاعة وكان تآليه الامام كان له هدف سياسي وهو طاعة
الامة وتبعيةها له . بل لقد اعطى الامام لنفسه الحق في مطاردة خصومه
السياسيين لدرجة قتالهم باعتبارهم اهل الضلالة واستئصالهم من
جسد الامة . فبدلا من قتال ائمة البغى يقاتلون هم معارضيهم والخارجين
عليهم وتتحول طاعة الائمة الى ارهابهم للناس من اجل السيطرة عليهم
ويتم كل من يخرج على الامام بأنه خارجي بما تحل من معاني العصيان
والخروج على القانون كما هو الحال في الحركات الاسلامية المعاصرة (٢١٢) .

ب . شواحي الامام . اذا لم يتم نسخ عقد البيعة نظرا لنقص
الاسلام له بعد عقده وبيعة الناس له وجب خلعسه . وللناس ان يخلعوه
اذا ما اخل بآبور الدين واهل احوال المسلمين وهو ما لاجله اقيم
الائمة . لا يعزل بالفسوق والفجور فقط او باطباق الجنون عليه
اي صفات شخصية بل لاضراره بمصالح المسلمين وظلم الناس وممارسة
ممنوف التعسف والجور فدهم وتبذير الاموال . ان كفره وتك صلاته
ميسور يحاسب عليها في الآخرة اما في الدنيا فانها يحاسبه الناس على

(٢١٢) ان عصابة كثير من المؤمنين خرجوا عن الواجب عليهم من
طاعته والمفترض عليهم من بيعته فكانوا بذلك فئة باغية حلالا قتالهم
وحرهم ، الامسول ص ١٠٩ ، ومن زاغ عن الحق وضل عن سواء
السبيل فعلى الامام تنبيهه على وجه الخطا وارشاده الى الهدى فان
عاد فيضرب القتال ويظهر الارض من البدعة والضلال بالنسيف الذي
ير بارق سطوة الله وشهاب نغمته وعقبة عقابه وعذبة عذابه ،
النهج ص ٤٧٨ — ٤٨٠ ، الخوارج ، كل من خرج على الامام الحق
الذي انتفعت الجماعة عليه يسمى خارجيا سواء كان الخروج في
ابام الصحابة على الائمة الراشدين او كان بعدهم على التالعين
احسان والائمة في كل زمان الراشدين او كان بعدهم على التالعين
ثانوا صرينا انفسنا في طاعة الله اي بعناها بالجنة ، مقالات ح ١
ص ١٩١ ، وهم يرضون بالالقاء كلها ، الحورية الشراة ، الحكمة
الا المارقة فانهم ينكرون انهم مارقة من الدين كما يعرق السهم من الرمية ،
مقالات ح ١ ص ١٩١ .

الظلم واغتصاب الاموال وضياع الحقوق . فاذا استعصى خلعه لغيره .
شوكته او لقلّة حيلة الناس وضعفهم فعليهم ارتكاب أدنى المحظورين
واختيار أخف الضررين ، طاعة الامام الباغي او خلعه وما يترتب
على ذلك من الخروج عليه والدخول في معركة غير متكافئة معه . لماذا
ما اختارت الامة الطاعة لانها أهون الشرين كانت بمثابة المكره على
فعل شيء لا ترضاه ، وليس على المكره حرج . اذا كان وجوب العزل
نسبب امتراضى مثل وقوع الامام في يد الاعداء فان عزله أوجب لسبب
حقيقى وهو ظلم الرعية والتعسف بها . لا يوجب عزله ظهور من هو
افضل منه وذلك لجواز امامة المفضول مع وجود الفاضل ومع ذلك
يوجب عزله اذا لم يحسن المفضول استخدام القدر من العقل لرعاية
شؤون الرعية . وقد يكون من الاكرم للامام المخلوع أن يخلع نفسه
بنفسه دون انتظار خلع الناس له اذا ما شعر بعجزه عن تدبير
شؤون الرعية (٢١٣) .

(٢١٣) كما لا يهلك الولي فسخ النكاح بعد عقده وكذلك البائع
والمصائم ، التمهيد ص ١٧٩ ، ولهم أن يخلعوه اذا ما اخل بأمر الدين
وأحوال المسلمين وما لاجله تقام الامامة . وان لم يقدر على
خلعه بقوة شوكته مما يفضى الى فساد العالم ، وكانت المفسدة
اكثر من المفسدة اللازمة عن طاعته أمكن ارتكاب أدنى المحظورين
دفعاً لاعلاهما . وان كان ما طراً عليه هو الكفر بعد الاسلام والسدة
بعد الايمان فحالتهم ، في طاعته والانقياد الى متابعتة لا تنقاصر عن
حال المكره على الردة . فاذا لم يوجد في العالم مستجيب لشروط
الامامة او من فقد في حقه شيء كالعلم او العدالة ونحوها فالواجب أن
ينظر الى المفسدة اللازمة من اقامته وعدمها ، ويدفع اعلاهما ،
فالضرورات تبيح المحظورات ، النهاية ص ٣٨٥ — ٣٨٦ ، وعند
الشافعى ينزل الامام بالفسق والفجور وكذا كل قاضى وأمير . وأصل
المسألة أن الفاسق ليس من أهل الولاية عند الشافعى لانه لا ينظر
لنفسه فكيف ينظر لغيره ؟ التفتازانى ص ١٤٥ — ١٤٦ ، ما يوجب
خلع الامامة وسقوط فرض طاعته : (١) كفر بعد ايمان ، ترك اقامة
الصلاة والدعوة لها ، وعند الكثير فسقة وظلمة بغصب الاموال
وضرب الإبشار وتناول النفوس المحرمة ، وتضييع الحقوق ، وتعاطل

جـ — الخروج علي الإمام • ومع ذلك يجب الخروج علي الإمام اذا ما عصى وظلم ولم يقم بشروط العقد من ملزمه ، ولم يسمع لنصيحة او لامر بمعروف او لنهي من منكر ولم يخلع نفسه ولم يستمع لظلم الناس له . هنا تجب الثورة عليه وازاحته عن الحكم خريضة شرعية ، ما دام قد عطل وخليفة الامامة ، فالخروج علي السلطان الجائر فضيلة • ولا يجوز الخروج السري بل يجب الخروج العلني امام الناس وعلى رؤوس الاثهاد لاسترداد الحقوق واقامة العدل (٢١٤) . بل قد

الحدود . (ب) تملأ ببق الجنون عليه بحيث يضر المسلمين زوال عقله والياس من صحته وكذلك اذا حسم او خرس او كبر وهرم أو عرصر له أمر بقطع عن النظر في مصالح المسلمين والنهوض مما نصب لاجله أو عن بعضه وان أسر في يد العدو الى مدة يخاف معها لضرر الداخل علي الامامة وبواس معها من خلاصه ، التمهيد ص ١٨٦ ، يجب عزله اذا ارتكب معصية مجاهرا بها خصوصا . اذا ظلم وعامل الرعية بالعدس والجور او كان فاسقا بغير الظلم والجور وتبذر الاوال يجب عزله اذا ارتكب معصية مجاهرا بها خصوصا اذا ظلم وعامل الرعية ص ٩٩ — ١٠٠ ، متى انعقدت الامامة بعقد واحد لا يجوز خلعه من غير حدث وتغير امره . فاذا غسق وفجر وخرج عن سمات الامامة بفسقه فانخلعه من غير خلع ممكن وان لم يحكم بانخلعه وجواز خلعه وامتناع ذلك . وتقويم اوده ممكن ما وجدنا الى التقويم سبيلا وكان ذلك من الاجتهادات . وخلع الامام نفسه من غير سبب محتمل كما خلع الحسن نفسه استشعارا لعجزه ويهكن حمله على غير ذلك ، الارشاد ص ١٢٥ — ٢٢٦ ، للامة خلع الامام بسبب يوجبها وان أدى الى الفتنة احتمل أدنى الضررين ، المواقف ص ١٠٠ ، ليس مما يوجب خلع الامام حدوث فضل الى غيره (ح) يصير به افضل منه وان كان لو حصل مفضولا عند ابتداء العقد لوجب العدول عنه الى الفاضل ، التمهيد ص ١٨٦ — ١٨٧ .

(٢١٤) اذا امر بمكروه او بحرام فلا تجوز طاعته بل يجب نهيه بالرفق والمعروف لانه لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق ، ولا يجوز الخروج عليها سرا ، المطيعي ص ٩٩ — ١٠٠ ، وعند الخوارج الخروج علي السلطان الجائر واجب ، الفرق ص ٧٣ ، الخروج علي الامام اذا خالف السنة حق واجب ، الملل ج ٢ ص ٢٥ ، وعند المحكمة الاولى يجب القتال مع الامام العادل . وان غير المسيرة وعدل عن

نتحول السلطة ذاتها الى محرم وبالتالي يتم تكفير كل من لابس السلطان او جالسة او عمل معه فالسلطة مفسدة وضياح لطهارة القلب ونقاء الضمير (٢١٥) . واذا كان الخروج لا يتم الا مع امام فلان كل ثورة في حاجة الى قيادة والا كانت ثورة هوجاء بلا تنظيم او ترشيد . كما ان الامام لا يخرج بمفرده دون ثورة من الناس على الامام الظالم ينشأ الامام من داخلها . وثورة الائمة بمفردهم دون الرعاية تكون اقرب الى التمرد منها الى الثورة . فاذا كان التمرد يتم من اجل استرداد حق الامام الشرعى ضد الامام المقتصب فان ثورة الرعاية تتم باسم حق الامة ضد البغى والظلم (٢١٦) .

==
الحق وجب عزله او قتله ، الملل ح ٢ ص ٢٦ وترى الزيدية الخروج على ائمة الجور ، مقالات ، ج ١ ص ١٢٩ - ١٣٠ ، أجمعت على السيف والعرض على ائمة الجور وازالة الظلم واقامة الحق ، مقالات ج ١ ص ١٤١ .

(٢١٥) كان الردار يقول بتكفير كل من لابس السلطان . ويزعم انه لا يرث لا يورث . وكان اسلافه من المعتزلة يقولون فيمن لابس السلطان من موافقيهم في القدر والاعتزال انه ماسق لا مؤمن ولا كافر . وانفى الردار بانه كافر . والعجب من سلطان زمانه كيف ترك قتله مع تكفيره وتكفير من خالطه ؟ (استعداد المؤرخ السلطان على صاحب الفرقه ١) ، الفرق ص ١٦٥ .

(٢١٦) اختلفوا هل يكون الظهور الا مع امام ؟ هل يكون اخذ العهد وانفاذ الاحكام الا بامام الى : (ا) عباد بن سليمان ، لا يجوز ان يكون بعد على امام وان المسلمين اذا امكنهم الخروج خرجوا فانفذوا الاحكام وفعلوا ما كان يلزم الائمة فعله (ب) الاصم ، ابن عليه ، اذا كانوا جماعة لا يجوز على مثلهم ان يتواطؤوا ولم تلحقهم مظنة ولا تهمة لكثرتهم جاز لهم ان يقيموا الاحكام (ح) اكثر المعتزلة ، لا يكون الخروج الا مع امام عادل ولا يتولى انفاذ الاحكام الا الامام العادل او من يأمره (د) الروافض ، لا يجوز شيء من ذلك الا للامام او من يأمره ج ٢ ص ١٤٠ - ١٤١ ، واجمعت على ابطال الخروج وانكار السيف ولو قتلت حتى يظهر الامام ويأمرها ، مقالات ح ١ ص ١٢٣ ، واعتلوا بقول النبي قبل ان يأمره الله بالقتال انه كان محرما على أصحابه ان

==

وكنا لا يصح الخروج بلا امام فانه لا يصح أيضا بلا جماعة قادرة على انهاء حكم البغى واقرار حكم العدل . والا فما العمل لو تم الخروج على السلطان مع جماعة قليلة وقتلته ثم لم يتحرك الناس فاضطروا الى حملهم عنوة على البيعة والا قاتلوهم ؟ ولماذا تكون الجماعة بعدد اهل بدر ؟ وهل هو عدد صالح في كل الاحوال دون النظر في النسبة القائمة بين الاقلية والاعلبية ؟ وهل يكفى اى عدد ؟ وما هو اقل عدد ممكن يستحيل الخروج بأقل منه ؟ أم لابد على الاقل من عدد مساو لنصف اهل البغى ، مائة بمائتين والالف بالالف ؟ ولكن لماذا لا يكون اقل من ذلك ، والحق دائما مستضعف ، والعشرون بمائتين ؟ ما يهم في ذلك هو ضمان نجاح الثورة بتحقيق شروطها في التنظيم والقيادة والجاهير (٢١٧) . وقد لا يجوز الخروج الا اذا بدأ السلطان بالعدوان ، واراد اجهاض الثورة قبل اندلاعها والاجهاض عليها قبل بدايتها وادها في مهدها ، واستعان بالاعداء ، وتعاون معهم ضد امته . حينئذ يجب قتال السلطان (٢١٨) . ويتحول الامر من صراع للنظام السياسى وقمة السلطة

مقاتلوا . انكروا الخروج على ائمة الجور لانه لا يجوز ذلك دون الامام المنصوص عليه ، مقالات ج ١ ص ٨٨ ، والخلفية لا ترى القتال الا مع امام منهم ، الفرق ص ٩٩ .

(٢١٧) اختلفوا في المقدار الذى يجوز اذا بلغوا اليه أن يخرجوا على السلطان ويقاتلوا على المسلمين الى : (أ) المعتزلة ، اذا كنا جماعة وكان الغالب أن نكفر مخالفتنا عقدنا للامام ونهضنا فقاتلنا السلطان وازلناه ، وأخذنا الناس بالانقياد لقولنا . فان دخلوا في قولنا الذى هو التوحيد والقدر والا قاتلناهم . ووجبوا على الناس الخروج على السلطان على الامكان والقدرة اذ أمكنهم ذلك وقبروا عليه (ب) طائفة الزيدية ، اقل المقدار الذى يجوز لهم الخروج أن يكون كعدد اهل بدر فيعقدون الامامة للامام ثم يخرجون على السلطان (ج) أى عدد اجتمع عقدوا للامام ونهضوا اذا كان من اهل الخير ، وذلك واجب عليهم (د) اذا كان مقدار اهل الحق كمقدار نصف اهل البغى لزم قتالهم ، مقالات ج ٢ ص ١٤٠ .

(٢١٨) ترى الحمزية العجاردة الخوارج قتال السلطان ومن رضى

المتثلة في الامام الى صراع المجتمع بأكمله فتكون الدار دار حرب وليست دار ايمان . فالدعوة الى عدم الخروج تؤدي الى اعتبار الدار دار ايمان ثم تندرج الدعوة شيئا فشيئا طبقا لمقدار الرغبة في الثورة ضد البغي . فقد تصبح مجرد دار فسق أو دار كفر نعمة أو دار كفر عندما لا يتم انكار وتوقيف ممارسة الامر بالمعروف والنهي عن المنكر أو دار كفر وشرك رعى على الضد من دار الايمان . وقد يتم التوقف في ذلك كله وتصبح مجرد دار هدنة (٢١٩) . وبالرغم من هذا التدرج يظل التقابل بين دار الايمان ودار الكفر ، ودار الايمان للنفس ودار الكفر للآخر المخالف . وقد تكون هذه القسمة بداية السقوط في التاريخ والانهدام في الزمان . وتشق وحدة الامة بعد أن اعتبر فريق نفسه على حق وداره دار الايمان والمخالف له على باطل وداره دار الكفر . فالفرقة دارها دار ايمان والفرقة الضالة ، وهم أهل الاهواء ، دارهم دار كفر . وتتراوح العلاقة بينهما بين علاقة السلم وعلاقة الحرب . فطالما أن أهل الاهواء لا يحاربون الفرقة الناجية تقابلها سلما وسلما وهدنة بهدنة . ويكون لأهل الاهواء حقهم في الفء وارتداد المساجد . وان غلبت الفرق الضالة في مكان ولكن كان للفرقة الناجية حريتها في العبادة وحرمتها في البلاد فان الدار تكون دار ايمان ، اللقيط فيها لا يسترق . أما اذا كانت الفرقة الناجية مضطهدة فالدار دار حرب واللقيط فيها يسترق والغنيمة فيها فء . تحرم ذبائحهم ونكاح نسائهم وتوضع عليهم الجزية مثل المجوس .

بحكمه . فلما من أنكره فلا يرون قتله الا اذا أعان عليهم أو طعن في دينهم أو صار عوناً للسلطان أو دليلاً عليه ، مقالات ح ١ ص ١٦٥ ، الفرق ص ٩٦ ، وهو أيضاً موقف الميمونية ، الملل ج ٢ ص ٤٧ .

(٢١٩) اختلفوا هل الدار دار ايمان أم لا ؟ (ا) أكثر المعتزلة والمرجئة دار ايمان (ب) جعفر بن مبشر ، دار فسق (ج) الزيدية . دار كفر نعمة (د) الجبائي ، كل دار لا يمكن فيها أحد أن يقيم الا باظهاره ضرب من الكفر وترك الإنكار له فهي دار كفر والعكس دار ايمان (هـ) الخوارج الازارقة والصفرية ، دار كفر وشرك (و) بعض الروافض دار هدنة ، مقالات ح ٢ ص ١٣٧ — ١٣٨ .

قد يعتبرون مرتدين لا تقبل منهم الجزية ولا تجوز الاسرقاتهم . والشاك في كفرهم كافر مثلهم وان اعتبروه مجرد ضلالة فقد لا يكثر . ومع ذلك تجوز مبايعة اهل الاهواء واجراء عقود المعاوضة معهم لان قتلهم بعد الامتناع عن التوبة من واجب السلطان وحده . واهل الاهواء مثل اهل الحرب تجوز مبايعتهم بالرغم من وجوب قتلهم . انما الخلاف في حواز اقامة السيد الحد على العبد وكان السيد بالنسبة للعبد بمثابة السلطان بالنسبة للرعية وهو قياس باطل (٢٢٠) . والحقيقة ان هذا

(٢٢٠) اجمعت المرجئة بأسرها على ان الدار دار ايمان وحكم اهلها الايمان الا من ظهر منه خلاف الايمان ، مقالات ج ١ ص ٢٠٧ ، لا يتعرض لاهل الاهواء (مثل الميمونية ، كفر في السر وفي عداد المرتدين) ما لم يتعرضوا للمسلمين . فان قاتلونا قاتلناهم لما روى من على حين سماع واحدا منهم يقول لا حكم الا لله مقال : كلمة حق يراد بها باطل . ثم قال : لكم علينا ثلاث : لا نبدؤكم بقتال ، ولا نمنعكم من الفء مادامت ايديكم من ايدينا ، ولا نمنعكم مساجد الله ان تذكروا فيها اسم الله ، الاصول ص ٣٢٣ ، في حكم دور الاهواء . كل دار غلب عليها بعض الفرق الضالة ينظر فيها . فان كان اهل السنة فيها ظاهرين يظهرون السنة بلا خفي ولا جواز من مجير ولا خوف على النفس والمال فهي دار اسلام واللقيط فيها حر مسلم لا يسترق ويجب تعريف اللقطة فيها . وان لم يقدر اهل السنة على اظهار الحق الا بجوار او مال يبذلونه فهي دار حرب وكفر . واللقيط فيها كاللقيط في دار الحرب ، وما يوحد فيها فهو فيء نجس . واختلف الاصحاب في حكم هذه الدار الى : (١) من حرم ذبائهم ونكاح نسائهم ، واجازوا ذبح الجزية عليهم واجراهم مجرى المجوس (الاسفراينى) (ب) مرتدون لا تقبل منهم الجزية ، ولا يجوز اسرقاتهم . وفي اسرقاتهم خلاف ، اجازه الروزي وابو حنيفة ومنعه البعض . اما الشاك في كفر اهل الاهواء فان شك في قولهم هل هو فاسد ام لا فهو كافر . وان علم ان قولهم بدعة وضلالة وشك في كونه كفرا غنى كفره خلاف . اكثر المعتزلة يكفرون الشاك في كفر مخالفهم ونحن اولى ، الاصول ص ٣٤٢ - ٣٤٣ ، في مبايعة اهل الاهواء . اجاز الاصحاب مبايعة اهل الاهواء في البياعات ، وكذلك اجازوا سائر عقود المعارضة معهم لانا وان اوجبنا قتلهم بعد امتناعهم من التوبة فانما نوجب ذلك على السلطان للرعية اقامة الحد على المرتد ، وانما اختلف الفقهاء في اقامة السيد حد الزنا وشرب الخمر على مملوكه . اجازه الشافعى وابىاه ابو حنيفة . على ان اهل الاهواء في هذا كاهل الحرب ، ويجوز للمسلم مبايعة اهل الحرب وكذلك القول في اهل الاهواء ، الاصول ص ٣٤٠ .

التقابل بين الفرقة الناجية والفرق الضالة هو خلاف سياسى صرف بين السلطة وهى الفرقة الناجية والمعارضة وهم أهل الاهواء او الفرق الضالة . وتتحدد العلاقات بينهما طبقا للصراع على السلطة . وكل فريق يشرع لحقه مستعملا العقائد كأيديولوجيات ، اما لتثبيت النظام القائم كما تفعل السلطة او لزعمته والقضاء عليه كما تفعل المعارضة . وهنا تبدو العلاقة الوثيقة بين علم أصول الدين وعلم أصول الفقه ، بين العقيدة والشريعة . فكل العقائد والتشريعات انما هى لنصرة فريق ضد الفريق الآخر . فالفرق الضالة بالنسبة للفرقة الناجية اى المعارضة فى رأى السلطة المتشددة فرق ضالة ، أهل اهواء ، أقرب الى المجوس وأهل الكتاب منهم الى المسلمين ، يقاتلون ، ويسترقون ، ويغنون ، تحرم ذبائحهم ونسأؤهم ، وتؤخذ منهم الجزية . وقد يكون الامر أخف من ذلك اذا ما كانت السلطة أقرب الى اللين . وتشتد السلطة عندها تشعر بالخطر وتلين عندها يبتعد الخطر وتشعر بالامان والشك فى هذا الصراع انما هو فى صالح أهل الاهواء وبالتالي فلا حياد بين السلطة والمعارضة ولا احتمال للمصالحة الوطنية . ومع ذلك وحفاظا على المصالح الاقتصادية للدولة يمكن عقد المبيعات مع المعارضة والدخول فى مظاهر النشاط التجارى معها فالخلاف السياسى يتوارى امام المصالح الاقتصادية . يظل الصراع اذن بين دارين : الايمان والكفر ، السلم والحرب ، الاسلام واللااسلام باستعمال سلاح الدين واضفائه على الخلاف السياسى ، وكان دار الايمان مجتمع واحد لا خلاف فيه ولا تمايز ولا صراع بين طبقاته ، وكان الصراع على السلطة والحفاظ عليها يجب ما دونه من خلافات ، هو التناقض الرئيسى ، وما دونه تناقضات ثانوية . فاذا ما لانّت السلطة فى مواقفها تجاه المعارضة فان المعارضة تقابلها لينا بلين فلا تراق دماء الامة ولا تغضب اموالهم ولا تسبى نرايهم بالرغم من الحكم على المعاصى بالكفر . لا تكدر القعدة ، وتكون الهجرة مجرد فضيلة لا فرضا . وبالتالي يخد،

المراع على السلطة ويقتل الدافع النفسى ويحكم العقل ، فما زال في الارض متسع للجميع (٢٢١) . وكان من الطبيعى أن تقابل المعارضة السلطة عداوة بعداوة ، وتكفيرا بتكفير ، ورفضاً برفض . فالسلطة كائنة مشتركة . السيرة فيهم السيرة مع الكفار والمشركون ، لا تعامل معها الا بالسيف . يستولى على الاموال ، وتسبى النساء . وكلما تشددت المعارضة مع السلطة تشددت مع نفسها في العبادات ويقاتل النساء مثل الرجال ، والكل اصحاب خيل وشجاعة . اهل السلطة اذن مشركون ودارهم دار حرب . وكلما زاد التشدد مع النفس ومع الآخر حدث الانقسام في صفوفها ، وزاد التشردم وكفر كل فريق الفريق الآخر ، ويقع الجميع في « الطفولة اليسارية » أو الطهارة الثورية حتى تصبح الثورة بلا ثوار ، بلا ائمة وبلا جماعة (٢٢٢) . وقد يظهر الاعتدال

(٢٢١) هذا هو موقف الازارقة العمرية الخوارج اصحاب عبد الله بن الازرق وعمر بن قتادة . وهؤلاء اقل الخوارج شرا لانهم لا يرون اهراق دماء المسلمين ولا غنم اموالهم ولا سبى ذرياتهم . ولكن يقولون المعاصي كفر ، ويبتزوا من عثمان وعلى ، ويتولون ابا بكر وعمر . وهم اصحاب ليل وورع واجتهاد ، ولم يبق منهم احد ، التنبية ص ٥١ ، أما العبارة فيقولون القعدة اذا عرفوهم بالديانة ، ويرون الهجرة فضيلة لا فرضا ، المائل ح ٢ ص ٤٣ .

(٢٢٢) هذا هو موقف الخوارج . مخالفوهم مشركون ، السيرة منهم السيرة من اهل حرب رسول الله الذين حاربوه من المشركين ، مقالات ج ١ ص ١٦٩ ، وكان المحكمة الخوارج يخرجون بسببهم في الاسواق فيجتمع الناس على غفلة فينادون لا حكم الا لله ويضعون السيوف فيمن يلحقون من الناس فلا يزالون يقتلون حتى يقتلوا . وكان الواحد منهم اذا خرج للتحكيم لا يرجع أو يقتل فكان الناس منهم على وجل وفتنة ، ولم يبق منهم اليوم احد على وجه الارض ، التنبية ص ٤٧ — ٥١ ، أما الحرورية فكانوا يقولون بتكفير الامة ، وبتبذون من الخنثيين ، ويتولون الشيخين ، ويسبون ويستحلون الاموال والفروج ، واذا تطهر منهم الرجل أو المرأة للصلاة لا يبرح ولا يمشي أصلا ولا يصلى في المكان الذي تطهر فيه . ان مشى الرجل تحرك شرجه وانتقضت طهارته . يستنجون بالماء . اذا خرجت منه الريح بتطهر . لا يصلون في السراويل لانها جب النكاح . تقاسل

من بعضهم فلا تستحل الاموال ولا تسبى النساء ، ويصبح المخالفون لهم كفار نعمة لا كفار شرك يستمرون في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر كتعبير عن العدل والتوحيد (٢٢٣) .

فإذا ما ظهر الاتجاه المتشدد في المعارضة يكثر القعدة عن القتال من موافقيهم وكل من لم يهاجر اليهم . وقد يتم امتحان الولاء لهم فيمن هاجر اليهم . ويقتل المخالفون نساء وأطفالا ويوالى اليهود والنصارى والمجوس دون مخالفين من المسلمين ، فالعداء بين الاخوة اعنى واشرس من الخلاف العقائدى بين الامم . ويستمر الخروج ولا يتوقف الى نهاية الزمان فلا مجال للمصالحة أو الاتفاق مع الخصوم . دار السلطة دار كثر دار المعارضة دار ايمان . ولا مصالحة بين الدارين ، بقاء

نسأؤهم على الخيل مضمرات كالرجال ، عالم كثير أصحاب خيل وشحاعة ، التنبيه ص ٥٣ ، أما الزيدية الاولى فيرون السيف والسبى واستهلاك الاموال ، وقتل الاطفال ، واستحلال الفروج . ولبس في الامامية اكثر ضررا منهم في الناس . انما هو بقدر ما يخرج الواحد منهم يضع السيف والحريق والنهب والسبى ، ولا يقصدون ولا يبرعون ، وكان منهم على بن محمد صاحب البصرة سبى العلويات والهاشميات والعربيات وباعهن مكثوفات الرؤوس بدرهم ودرهمين ، وأفرشهن الزنوج والعلوج ، واستباح دماء المسلمين واموالهم واهراق الدماء وقتل الاطفال واحرق المصاحف والمساجد ، وتاول انهم مشركون ، وكان يستحل كل ما حرم الله ، التنبيه ص ٣٣ — ٣٤ .

(٢٢٣) وذلك مثل بعض الشراة من الخوارج . فكانوا يكفرون أصحاب المعاصي في الصفائر والكبائر ، ويتبرأون من الخنتين عثمان وعلى ، ويتولون الشيخين ابا بكر وعمر ، ولا يستحلون اموال الناس ، ولا يسبون النساء ، ولا يخالفون في دين ولا سنة . العصاة كفار نعمة لا كفار شرك . لهم مروءة ظاهرة ودنيا واسعة وخصب . ظهرت فيهم اليوم مذاهب المعتزلة ، التنبيه ص ٥٣ — ٥٤ ، ومعهم الزيدية الثانية ، فلا يرون السيف ولا السبى ولا استحلال الفروج ولا الاموال ، ومعهم الزيدية الثالثة الذين لم يكفرا احدا وتولوهم . أصحاب سحت ، ويظهرون زهدا وعبادة وخيرا ، يأمرن بالمعروف وينهون عن المنكر ، ويقولون بالعدل والتوحيد والوعيد ، التنبيه ص ٣٣ — ٣٤ .

أحدهما مشروط بنفائه الآخر . ولما كان حكم الكفر اغتصاب فان حكم
الايان قادم لا محالة . وذلك مرهون باستمرار الخروج والثورة . وارتكاب
الكفرة من موافقيهم كفر والشك في أقوالهم خاصة بعد موت القائلين
بها كفر . فالاخذ بالشدة تقوية للصفوف وشحذ للعزيمة وشرط
للفنصر لدرجة قتل المؤمن الاسير من مخالفهم والا قتل (٢٢٤) ! واذا ظهر
الاتجاه الاقل تشددا والاكثر ليانا - رغبة في المصالحة والحفاظ على
وحدة الامة وهو ما يكشف عن تكوينه الانساني العادي واتجاه

(٢٢٤) هذا هو موقف بعض الازارقة من الخوارج . فكل من أقام
في دار الكفر فهو كافر لا يسعه الا الخروج ، مقالات ج ١ ص ١٦٢ ،
الدار دار كفر ويعنون دار مخالفهم ، مقالات ج ١ ص ١٥٩ ويجوز
قتل الاطفال والنساء ، الفرق ص ٨٤ ، استباحوا قتل نساء
مخالفهم وقتل اطفالهم ، فالاطفال مشركون واطفال مخالفهم في النار ،
الفرق ص ٨٣ ، اباحوا قتل اطفال المخالفين والنسوان ، الملل
ج ٢ ص ٣٣ ، قتل من خالفهم جائز ، اعتقادات ص ٤٦ ، اباحوا دم
الاطفال ممن لم يكن في عسكرهم وقتل النساء ايضا ممن ليس في
عسكرهم ، الفصل ج ٥ ص ٣٠ ، مخالفوهم مشركون وكذلك أهل
الكبار من موافقيهم ، واستحلوا قتل النساء والاطفال من مخالفهم ،
وهم مخلصون في النار ، الاصول ص ٢٣٢ ، برؤوا من القعدة ، والمحنة
لمن قصد عسكره واكفر من لم يهاجر اليه ، مقالات ج ١ ص ١٥٨ -
١٥٩ ، البراءة من القعدة على القتال وان كان موافقا على دينه وكفر
من لم يهاجر اليه ، الملل ج ٢ ص ٣٣ ، برئت من قعد عن الخروج
لضعف أو لغيره وكفروا من خالف هذا القول بعد موت اول من قال به
منهم ولم يكفروا من خالفه فيه في حياته . قالوا باستعراض كل من
لقوه من غير أهل عسكرهم ويقتلونه اذا قال أنا مسلم ويحرمون قتل
من انتمى الى اليهود أو النصارى أو المجوس ، الفصل ج ٥ ص
٣٠ ، كفروا القعدة عن القتال ، المواقف ص ٤٢٤ ، قالوا : ما كف أحد
يده عن القتال منذ أنزل الله البسط الا وهو كافر ، مقالات ج ١
ص ١٦٢ ، والذي جمعهم ثلاثة أشياء : (أ) مخالفوهم مشركون والمحكمة
الاولى تقول كفر لا مشركين (ب) القعدة ممن كان على رأيهم عن الهجرة
اليهم مشركون وان كانوا على رأيهم (ج) وجوب امتحان من قصد
عسكرهم . اذا ادعى أنه منهم يدفع اليه بأسير من مخالفه ، ان قتله
صدقوه وان لم يقتله قتلوه ! الفرق ص ٨٣ ، وعند طائفة من البهيسية
السداء شرك وأهلها جميعا مشركون ، قتل أهل القبلة واخذ الاموال ،
استحلقت القتل والسبى ، مقالات ج ١ ص ١٨١ ، ص ١٩٠ .

الآراء والمذاهب في المجتمعات فقد لا يتم التبرؤ ممن يرجع عن رأيه . وقد لا يحدث اعتراض بالسيف على الناس بل قتال للحكام الذين يكونون فقط من أئمة الجور . وقد يحدث القتال بالسيف وبغيره أى بشتى وسائل المقاومة لمنع أئمة الجور وابعادهم عن الحكم والتفريق بين عسكر السلطان ورعيته المغلوبة عن أمرها . فإذا كان عسكر السلطان دار حرب فإن الرعية المغلوبة على أمرها دار أمان . ولا يؤخذ « المدنيون » بجريرة العسكريين . فالمخالفون كفار وليسوا مشركين لا تجوز مناعتهم وغنيمة أموالهم وسلاحهم وكراعهم إلا في حالة الحرب وحدها دون وقت السلم . يمكن استتابتهم من تنزيل أو تأويل فيما يسع جهله أو غيره . لا يتبع المدبر منهم في الحرب ولا يقتل منهم امرأة أو طفل . سبيهم في السر غيلة لا يتم إلا بعد نصب القتال واقامة الحجة . دماؤهم في السر حرام ، وفي العلن حلال . وقتل الابوين حرام في دار التقية ودار الهجرة (٢٢٥) . وقد يتحول العداء في الموقف الى عداء .

(٢٢٥) العوفية (البهيسية الخوارج) فرقتان : (أ) من رجع من دار هجرتهم ومن الجهاد الى القعود تنبرا منهم (ب) لا تنبرا منهم لانهم رجعوا الى أمر كان خلالا لهم ، مقالات ج ١ ص ١٧٩ ، الفرق ص ١٠٩ ، الملل ج ٢ ص ٤٠ ، أما الاباضية فتقول بالسيف ولا تسراه مقالات ج ١ ص ١٨٩ ، لا ترى اعتراض الناس بالسيف ولكنهم يرون ازالة أئمة الجور ومنعهم عن أن يكونوا أئمة بأي شيء فرددوا عليه بالسيف أو بغير السيف ، مقالات ج ١ ص ١٨٩ ، دار مخالفيهم دار توحيد الا عسكر السلطان فإنه دار كفر ، مقالات ج ١ ص ١٧١ ، الملل ج ٢ ص ٥٣ ، مخالفوهم كفار غير مشركين تجوز مناعتهم وغنيمة أموالهم من سلاحهم وكراعهم عند الحرب دون غيره ودارهم دار اسلام الا معسكر السلطان . المواقف ص ٤٢٥ ، استتابة مخالفيهم في تنزيل أو تأويل فإن تابوا والا قتلوا سواء كان ذلك الخلاف فيما يسع جهله أو فيما لا يسع جهله ، الفرق ص ١٠٧ ، لا يتبع المدبر في الحرب إذا كان من أهل القبلة وكان موحداً ، ولا تقتل منهم امرأة ولا ذرية ، وأباحوا قتل المشبهة واتباع مدبرهم وسبى نسائهم ذراريهم ، وهذا ما فعله أبو بكر بأهل الردة ، الفرق ص ١٠٧ ، مخالفوهم من أهل القبلة كفار غير مشركين ومناعتهم جائزة وموارثهم حلال وغنيمة أموالهم من السلاح والكراع حلال وما سواه حرام .

بدئى ، كما يتحول العداء للآخر الى عداء للذات ، الى كراهية النفس والتقتيل لها . كما يتحول تكفير الناس الى كفر بالنفس وزهق من العيش ، كفر بالحياة . ويتحول الموقف من صراع سياسى فى البداية الى أزمة نفسية فى النهاية مثل الجماعات الاسلامية المعاصرة ، ثورة على الناس ، وكراهية للعالم ، ورفض للمجتمعات ، ورغبة فى القيادة دون دماهير ، ربح فى الاستشهاد . وعلى هذا النحو يسهل تشويه صورتهم دون فهم سلوكهم . فيضيع الهدف الاول وهو القضاء على ائمة البقى ، وتنشأ أهداف ممرعية مثل الانتقام من الناس وتدمير كل شئ حتى ينتهى الامر الى تدمير النفس . ويصل الامر الى قتل الاسرى وحرق الخصوم واستحلال كل شئ ما دام فى ذلك تفريج عن النفس وتخفيف عن الهم .

مرؤية النار تخفف ممن يحترق بها . ولن تبسم النساء من السبى ولا الاطفال من القتل . وما دام الامر كذلك سهل على خصوم الامة تقوية هذا التدمير للآخر وللنفس ، وتنتهى الثورة بان تفرغ من مضمونها ، ويلحق الثائر بالنور الاعلى ، ويغرق فى الوهم (٢٢٦) . ولعبت التناقضات

=

وحرام قتلهم وسببهم فى السر غيلة الا بعد نصب القتال واقامة الحجة ، الملل ج ٢ ص ٥٢ ، الفصل ج ٥ ص ٢٩ — ٣٠ ، وعند الشمراخية الخوارج اصحاب عبد الله بن شمر اخ دماء قومه جرام فى السر حلال فى العلانية ، وقتل الابوين حرام فى دار التقية ودار الهجرة وان كانوا مخالفين ، وتتبوا منه الخوارج ، مقالات ج ١ ص ١٨٤ .

(٢٢٦) ترى الشيبانية (الثعلبية العجاردة الخوارج) قتل المسلمين واخذ أموالهم ، مقالات ج ١ ص ١٦٧ — ١٦٨ ، الملل ج ٢ ص ٤٩ ، ووالى حمزة القعدة من الخوارج مع قوله بتكفير من لا يوافقه على قتال مخالفه مع فرق هذه الامة مع قوله بانهم مشركون . وكان اذا قاتل قوما وهزمهم أمر بإحراق أموالهم وعقر دوابهم . وكان مع ذلك يقتل الاسرى من مخالفهم . وكان الصليدية من الخيرية يقتلون ويستحلون الاموال على الاموال كلها . ولا يستحلون مال أحد حتى يقتلوه . فان لم يجدوا صاحب المال لم يتناولوا من ذلك شيئا دون ان يظهر صاحبه فيقتلوه . فاذا قتلوه استحلوا ماله ! التنبيه ص ٥٣ ، الملل ج ٢ ص ٤٣ ، وعند النجدية (الخوارج) من ثقل عن هجرتهم

الرئيسية على التناقضات الثانوية ، وأطلت الشعوب المغلوبة براسيها

منافق ، مقالات ج ١ ص ١٦٣ ، اكفروا من أكثر القعدة منهم ، الفرق ص ٨٧ ، كل من ضعف عن الهجرة الى عسكرهم منافق واستحلوا دمه وماله ، الفصل ج ٥ ص ٣١ ، استحلوا دماء أهل المقام وأموالهم في دار التقية وبرؤوا ممن حرما ، وتولوا أصحاب الحدود والجنابات من موافقيهم ، مقالات ج ١ ص ١٦٣ ، يستحلون قتل الاطفال وسبى النساء وأهراق الدماء واستمراء الفروج والاموال وكانوا يكفرون السلف والخلف ، التنبيه ص ٥٢ ، استحلوا دماء أهل العهد والثقة وأموالهم على دار التقية وتبرؤوا ممن حرما ، الملل ج ٢ ص ٣٦ ، مخالفوهم كفرة غير مشركين ، وعذروا بالجهالة في الفروج ، واستحلوا حد الخير ، الأصول ص ٣٣٢ ، يرون قتل من خالفهم ، اعتقادات ص ٤٧ ، أما الحسينية (الخوارج) فيعتبرون الدار دار حرب . ولا يجوز الاقدام علي من فيها الا بعد المحنة . يقولون بالارجاء في موافقيهم خاصة ويقولون فيمن خالفهم أنهم بارتكاب الكبائر كفار مشركون ، مقالات ج ١ ص ١٨٤ ، وأختلعت الضحاكية (الواقفة الخوارج) في أهل دار الكفر ، منهم من قاتل كفار الا من عرفنا ايمانه بعينه . ومنهم من قاتل هم أهل دار خلط فلا تتولى الا من عرفنا فيه اسلاما ونقف فيها لم نعرف اسلامه . وتولى بعض هؤلاء بعضا على اختلافهم . وقالوا الولاية تجمعنا فسموا أصحاب النساء وسموا من خالفهم من الواقفة أصحاب المرأة ، مقالات ج ١ ص ١٧٦ ، ويعتبر الصفرية مخالفينهم مشركين كالذين حاربهم الرسول ، مقالات ج ١ ص ٦٩ ، لم يكفروا القعدة اذا كانوا موافقين في الدين والاعتقادات ، الملل ج ٢ ص ٥٦ ، وجوب قتل كل من أمكن قتله من مؤمن أو كافر ، يؤولون الحق بالباطل ، الفصل ج ٥ ص ٣١ ، المواقف ص ٤٢٤ ، أما الاخنسية الثعلبية الخوارج فتتوقف في دار التقية من منطى الاسلام وأهل القبلة الا من عرفوا منه ايمانا فيتولونه أو كفرا فيتبرؤون منه . يحرمون الاغتسال والقتل في السر ، وأن يبدأ أحد من أهل البغي من أهل القبلة بقتال حتى يدعى الا من عرفوه بعينه ، مقالات ج ١ ص ١٦٧ ، المواقف ص ٤٢٦ ، وقد اجتمع من القرامطة خلق كبير وقطعوا الطريق على الحج وقتلوه وأرادوا تخريب مكة ، اعتقادات ص ٧٩ ، والقرامطة والديلم في الحرب لا يدبرون حتى يقتلوا ، ويقولون بحياة بعد القتل والموت لتخليص الارواح من قذر الابدان وشهواتها ويلحقون بالنور . يرون قتال من خالفهم ولا يتحاشسون من قتل الناس وليس عندهم في ذلك شيء يكرهونه ، التنبيه ص ٢٢ .

من جديد تناصر فريقا على فريق وتزيد النار جذوة والقتال اشتعالا (٢٢٧)
ولا فرق في ذلك بين المعارضة العلنية الانفعالية في الخارج والمعارضة
العقلية في الداخل ، كفر بالآخر وكفر بالنفس (٢٢٨) .

سادسا : الامامة في التاريخ ، انهيار ام نهضة ؟

كان موضوع جواز امامة المفضول مع وجود الفاضل مقدمة لموضوع
اعظم وهو ان الامامة في التاريخ تبدأ في الانهيار من الافضل الى المفضول ،
ومن المفضول الى الاقل فضلا حتى ينتهي الفضل تدريجيا ثم تتحول
الامامة الى خلافة والخلافة الى ملك عضود . و لا ينطبق الامر على الائمة
وحدهم بل ينسحب ايضا على طبقات العلماء وعلى الاجيال وعلم
العصر . فالتاريخ في انهيار مستمر ولن يستطيع الحاضر اللحاق بالماضي ،
ولن يستطيع المستقبل ان يكون مثله . يقل الفضل ، ويخف الصفاء ،
وتنحسر الطهارة ، ويزداد الطمع والتكالب على الدنيا . ومهما حاول
احد لمعل شيء فانه لا يستطيع الا ان يجبو اثر الماضي ، فالسلف خير
من الخلف ، فالحلف قد اضعوا الصلوات واتبعوا الشهوات . وما

(٢٢٧) ساعد الباطنية بنية من اولاد العجم من الجوس لما
كان في قلوبهم عداوة لدين المسلمين واضلوا . خلقا كثيرا ، اعتقادات
ص ٧٧ .

(٢٢٨) اذا كانت المعارضة العلنية الانفعالية الخارجية هم
الخوارج فالمعارضة العلنية العقلية الداخلية هم المعتزلة .
فمعتزلة دار الاسلام دار شرك ، ويحرم السبى لان السبى عندهما
عصى ربه لم يعرف وانما العاصي عنده من عرف ربه بالضرورة ثم
حجده او عصاه . وفي هذا اقرار بانه ولد زنى لانه كان من الموالي
وامه مسبية ووطىء من لا يجوز سببها على حكم السبى الحرام
زنى والمولود منه ولد زنى ، الفرق ص ١٧٣ ، المدينة والبصرة وسائر
دور الاسلام دار كفر واهلها كفار مشركون . ويدافع الخياط عنه
بان الدار عنده دار ايمان واسلام واهلها مؤمنون مسلمون ، الانتصار
ص ٨٧ — ٨٨ ، وقال الفوطى بقتل مخالفيه ، في السر غيلة وان كانوا
من اهل الاسلام ، الفرق ص ١٦٤ ، كان يستجيز الغيلة ويرى الفتك
بمخالفيه ، واخذ أموالهم بغير حق ، وانكار الخياط ذلك دفاعا عنه ،
الانتصار ص ٦٢ .

دامت الامامة ليست من مصالح الدين بل من مصالح الدنيا فلا يراعى فيها العلم والاتقى والازهد بقدر ما يراعى فيها الاقتدر والاقتوى .
دفعاً عن البيضة وسداً للنفور وحماية للامة . واذا كثر الهرج والمريج وعظمت الفتنة بسبب التشبث بامامة الفاضل فان الصالح يقتضى تحننه واتقاءها بتنصيب المفضول . وبالتالي يكون للواقع اولوية على البدأ .
وللقوة الاولوية على الحق . قد يكون في ذلك بقاء للدولة ولكنه في الوقت نفسه بداية الانهيار (٢٢٩) .

١ . ماذا يعنى التفضيل بين الائمة ؟

اذا جازت امامة المفضول مع وجود الافضل لانه اصلح في الدنيا .
للامامة في حين ان الافضل اكرم عند الله في الآخرة فان التفضيل لا يعنى
الامضية في الثواب عند الله بل اختيار الاصلح في الدنيا في حالة الصراع .

(٢٢٩) جواز امامة المفضول مع قيام الافضل . عند كثير النوى من أصحاب الحديث وقوم من المعتزلة منهم جعفر بن مبشر ، جعفر بن حرب الامامة ليست من مصالح الدين ليس يحتاج اليها لمعرفة الله وتوحيده فان ذلك حاصل بالعقل لكن يحتاج اليها لاقامة الحدود والقضاء بين المتحاكين وولاية اليتامى وحفظ البيضة واعلاء الكلمة ونصب القتال مع اعداء الدين وحتى يكون للمسلمين جماعة ولا يكون الامر فوضى بين العامة فلا يشترط فيها ان يكون الامام افضل امامية علماً وأمثلاً عهداً واسدهم رأياً وحكمة اذ الحاجة تنسد بقيام المفضول مع وجود الفاضل . ومالت جماعة من المسلمين الى ذلك حتى جوزوا ان يكون الامام ، غير مجتهد ولا خبير بمواقع الاجتهاد ولكن يجب ان يكون معه من يكون من اهل الاجتهاد غير ارجع الاحكام ويستقى منه في الحلال والحرام ، ويجب ان يكون في الجملة ذا رأى معين وزجر في الحوادث نافذ ، الملل ج ٢ ص ٩٠ — ٩١ ، ما يدل على جواز العقد للمفضول وترك الافضل خوف الفتنة والتهارج فالامام انما ينصب لدفع العدو وحماية البيضة وسد الخلل واقامة الحدود واستخراق الحق . فاذا اضيف باقامة افضلهم فالهرج والفساد والتغالب وترك الطاعة واختلاف السيوف وتعطيل الاحكام والحقوق وطمع عدو المسلمين في احتقارهم وتوهين أمرهم عند ذلك عذراً واضحاً في العدول عن الفاضل الى المفضول . التمهيد ص ١٨٤ .

م ٢٢ — الايمان والعمل — الامامة

على السلالة . التذليل في الظاهر في الثواب عند الله وفي الحقيقة
 ٢٧١ في على حسم الصراع على السلطة لصالحه . وليس مقياس التفضيل
 الشراية من النبي بنسب أو مصاهرة ، فالنبوة ليست في العصب والدم
 إلا لما كانت الإمامة عقدا واختيارا ، والا تحولت النبوة الى ملكة
 وراثية وهو ما يصدق العقل والوحى والتاريخ (٢٣٠) . بل ان افضل
 عند الله لا يكون بغير اختصاص او عمل والا كان ذلك اقرب الى
 الاخلاق اليهودية القائمة على الاصطفاء بلا مبرر او سبب من فضيلة او
 عمل مسالحي . افضل عنده بناء على عمل واستحقاق (٢٣١) . لذلك
 ان التفضيل للبشر المكلفين وليس للملائكة او الحيوانات او الجهاد .
 للملائكة غير مكلفين . والحيوان والجماد ينقصهما شرطا التكليف :
 العقل وحريّة الاختيار . بل ان الانبياء ايضا لا يتفاضلون لان فضل
 كل نبي على آخر لا يرجع اليه بل يرجع الى رسالته ، ودرجته في تطور
 الوحى . ومراحل الوحى لا تتفاضل فيما بينها بل تتكامل ، فتمهد المرحلة
 السابقة للمرحلة اللاحقة كما تتكامل اعمار الانسان في مراحل نمجه
 المختلفة . ولماذا يفضل الملائكة على غيرهم منذ ابتداء الخلق ؟ ولماذا
 يفضّل الانبياء على الجن منذ ابتداء الخلق ايضا وقبل الاستحقاق ؟
 لماذا فضل ابراهيم على سائر الاطفال وهو غير مكلف ولم يستحق
 . ولماذا فضلت ناقة صالح على سائر النوق ؟ وهل تختلف ناقة
 عن ناقة في التذليل اذا كان الفضل عن استحقاق ؟ ولماذا تكون ناقة

(٢٣٠) معنى الافضلية اكثر ثوابا عند الله لا انه اعلم واشرف
 نسبيا ، العسدية ج ٢ ص ٢٨٤ - ٢٨٥ ، الشرح ص ٧١٦ ، ايجاب
 الله للفاضل درجة في الجنة اعلى من درجة المفضول ، الفصل
 ج ٤ ص ١٣٢ - ١٣٣ اهل الانبياء كانوا كفارا ، استواء بنى هاشم في
 القرابة واختلافهم في الفضل ، لا ينتفع احد بقرابة من رسول الله
 ولا من نبي ولو كان ابنه او ابوه او بنوه او امه ، الفصل ج ٤ ص
 ١٦٣ - ١٦٥ .

(٢٣١) ايجاب الله تعظيم الفاضل في الدنيا علم المفضول ،
 كل فاضل يعمل او بلا عمل من عرض او جهاد او حى ناطق او غير
 ناطق ، المطيعي ، ص ٧٣ - ٧٤ ، عبد السلام ص ١٢٠ .

صالح أفضل من الناقة التى دخل عليها النبى المدينة أو أفضل من
 البقرة التى أمر الله بنى اسرائيل بذبحها أو أفضل من حوت يونس ،
 ولماذا ذبيحة ابراهيم أفضل من كل الكباش ؟ وهل يعقل أن الكشى
 الذى نزل من السماء فضله على سائر كباش الارض ؟ وهل هناك
 تفضيل فى الاماكن مثل فضل مكة على سائر البلاد وفضل المدينة على
 مكة ؟ ولماذا تفضل مكة وبها الكعبة على المدينة التى بها قبر الرسول ؟
 اليس هذا شبيها بأقوال اليهود عن تفضيل القدس على سائر المدن ،
 والمسلمون أولى بها ؟ ولماذا تكون الحجارة أفضل من بعضها ؟ وما فضل
 الحجر الاسود على غيره من الحجارة ؟ لو كان تقليدا من القدماء فالتقليد
 ليس أصلا من أصول الدين . ولو كان حمل الرسول له بيده فما أكثر
 ما حمل الرسول من تراب ومعاول فى حفر الخندق وما أكثر ما أمسك
 به من عصى . ولماذا تفضل الاوقات بعضها على البعض الآخر ، الشهور
 الحرم على باقى شهور السنة ، وشهر رمضان على باقى الشهور ،
 وإيالى القدر وأيام عاشوراء والجمع وعرفة على سائر الايام ؟ وهل
 اللحظات المتميزة وأوقات التقوى يمكن تحديدها مسبقا بحركة الافلاك
 والاهلة أم أنها أوقات حرة تأتى بناء على قدرة الانسان على الخلق
 والابداع وتختلف من فرد الى فرد ، ومن حالة الى حالة ؟ وهل يفضل
 أحد الاوقات فى النهار أو فى الليل الاوقات الاخرى فيهما أم أن لكل وقت
 فعله الذى يتم فيه وبالتالي لا فضل لصلاة الصبح على العصر أو
 للعشاء على المغرب ؟ ولا تفضل صلاة الفرض على النافلة الا لان الاولى
 واجبة والثانية مندوبة ، وبين الواجب والمندوب لا فضل لان كليهما
 اقتضاء فعل . بل يفضل المندوب الواجب لانه أتى تطوعا واختيارا
 وليس فرضا أو اجبارا . وما فضل السجود على الركوع الا أن الاول
 يدل على مزيد من الاحترام والتواضع ، الجبهة فى الارض ، وكلاهما رمزان ،
 الا كان فضل الركوع على الوقوف . ولما كان الانسان مطالبا بمزيد

من الفضل لوجب الصلاة دائما سجودا دون ركوع أو وقوف (٢٣٢) . ان التفضيل بهذا المعنى هو حكم قيمى خالص ، اسقاط من النفس على الرافق ومما الاشياء . انما الفضل يأتى بالاستحقاق بناء على عمل تكليف يتواءم فيه شرطاه : العقل والحرية . ويكون التفضيل فى الاعمال انسا على مدة لوجه . فالتفضيل فى ماهية العمل ان يكون العمل هو ماهية استكمال للفروض والنوازل والا يكون العمل هو غيره او عملا بلا ماهية . ويكون فضل العمل بمقدار طهارة قصده وصدق نيته ، فالله لوجه الله دون ما كسب خاص او طلب مديح من الناس . ولا تمارض من دق النية مع تحقيق المصالح العامة لان مقاصد الشرع ابتداء التى من أجلها وضع ، تقوم على الحفاظ على الضروريات الخمس ، الدين والنفس والعقل والعرض والمال . ويفضل العمل كيفما اى استفادته جميع حقوقه ونفائه وعدم خلطه بأية شوائب من سفائر أو تباثر . كما يفضل العمل كما ومقدارا سواء كان فرضا أم نافلة ، راجبا أم ندبا . وقد بفضل فى الزمان مثل اتيان الصلوات فى أوقاتها ،

(٢٣٢) احطفاء الانبياء للايمان وليس للقرابة الفصل ج ٤ ص ١٦٣ -- ١٦٥ ، الفضل ينقسم قسمين : (ا) فضل اختصاص الله بلا عمل ويشترك فيه جميع المخلوقين من الحيوان الناطق وغير الناطق والجمادات وكذلك كفضل الملائكة فى ابتداء الخلق وكفضل الانبياء فى ابتداء الخلق على الجن ، وكفضل ابراهيم ابن النبى على سائر الاطفال ، وكفضل ناقة صالح على سائر النوق ، وكفضل ذبيحة ابراهيم على سائر الذبائح ، وكفضل مكة على سائر البلاد ، وكفضل المدينة على مكة ، وكفضل المساجد على سائر البقاع ، وكفضل الحبيب الاسود على سائر الحجارة ، وكفضل شهر رمضان ويوم الجمعة ويوم عرفة وعاشوراء وليلة القدر على سائر الايام ، وكفضل صلاة الفرض على النافلة ، وكفضل صلاة العصر والصبح ، وكفضل السجود على القعود ، وكفضل بعض الذكر على بعض . . (ب) فضل مجازاة من الله بعمل ، ولا يكون الا للحى الناطق من الملائكة والانس والجن فقط وهو ما تنازع الناس فيه ، الفصل ج ٤ ص ١٢٨ ١٢٩ ، انظر أيضا ، الفصل التاسع ، تطور الوحى (النبوة) ، ثامنا ، الشخص أم الرسالة ؟ ١ - النبوه كشخص (ح) تفضيل الانبياء .

نورا لا نراخيا ، اقتضاء لا قضاء ، في أول الوقت وليس في آخره خشية النسيان . وقد يعنى ذلك الفضل في الاسبقية في الاسلام وفي الجهاد وفي التطوع وفي الصدقة ، فالسابقون السابقون . ويفضل الفعل في المكان لا بمعنى الشيء ولكن بمعنى الصحبة كما تفضل الصلاة مع الفضلاء واهل العلم نظرا لما يتبع ذلك من زيادة في العلم قبل الصلاة وبعدها دون أن يكون من بينهم نبي نظرا لانتهاء النبوة واكتمال الوحي . اما فضل صلاة نبي على صلاة غير نبي فلا تعنى الا التركيز وبالتالي ترجع الى الفضل كيفما (٢٣٣) .

٢ . التفضيل بداية الانهيار .

فإذا كانت هناك مقاييس للتفضيل فعلى من يتم تطبيقها في الافراد أو في الجماعات أم الامم ؟ فإذا جاز تطبيقها في الافراد فمن هم ؟ هل يدخل فيهم نساء النبي وبناته أم يقتصر الامر على خلفائه وسحبه ؟ وإذا كان الفضل في الجماعات فهل يكون الفضل للصحبة على التابعين ، وللتابعين على تابعي التابعين ؟ وإذا كان الفضل للقرون فهل يكون للقرن الاول والثاني والثالث حتى نصل الى قرننا فيكون اقل القرون فضلا

(٢٣٣) فضل المجازاة بالعمل . العامل يفضل في عمله بسبعة اوجه : (أ) الماهية ، وهي عين العمل ذاته ، استكمال الفروض والنوافل (ب) الكمية وهي القصد في العمل لوجه الله أم لغيره (ج) الكيفية وهي استيفاء العمل جميع حقوقه أو عدم استيفائه أو خلطه ببعض الصفات أو الكبائر (د) الكم وهو الاختلاف في النوافل (هـ) الزمان ، في الجهاد في الاسلام ، الاسبقية في الاسلام في الحج والصدقة ضد جواز أن يوازي عمل الانسان عمل الانبياء (الجبائي) أو أن يكون أفضل من الرسول (الباقلائي) ، تفضيل النفس على أبي بكر وعمر وعثمان وطلحة والزبير وعائشة (الخوارج والشيعية) (و) المكان مثل الصلاة في المسجد الحرام أو في مسجد المدينة أفضل من الصلاة فيما عداها والصيام في بلد العدو أو في الجهاد على سبيل (ز) الاضافة مثل ركعة مع نبي أو من نبي ، الفصل ج ٤ ص ١٢٩ - ١٣٢ .

إذا كان الفضل للعلماء وحدهم فأى علماء وفى أى علم ؟ وإذا كان العلماء حراس الأمة فلا فرق بينهم وبين حراس الثغور ، رفقة الفكر والسلاح .

١ — هل هناك تفضيل فى نساء النبى وبناته ؟ إذا كانت القرابة

مردود نسبا ومحاضرة ليست مقياسا للتفضيل فان نساء النبى وبناته باعتبارهن من اقربائه أو من صلبه لا تنطبق عليهما مقاييس التفضيل . أما يمكن اعتبارهن صحابة من اقربائه مثل باقى صحابة الرسول ، لن علمه ونقلن عنه وشهدن الانتشار الاول للإسلام . القراءة ليست مقياسا للتفضيل فهناك اقرباء للرسول لم يؤمنوا به ونافقوه وعادوه . هل ابراهيم حسيبا أفضل من باقى الصحابة ؟ وهل أمومة نساء النبى وبناته للمسلمين تقتضى لهن فضلا أكثر مما لسائر الامهات بكون الجنة تحت اقدامهن بفعل الحمل والتربية والرعاية ؟ وإذا لازمه نساء النبى وبناته النسب فى حياته الخاصة والسماة فان الصحابة لازموه فى حياته السماة ولم يكن يخفى عنهم شيئا من حياته الخاصة . وان الحياة السماة للرسول لاكثر اهمية للأمة من حياته الخاصة مع انها قدوة فى السلوك . ولا تزيد نساء النبى وبناته فى معرفة الشريعة عن الصحابة شيئا . فالكل لازمه وصاحبه واستمع اليه . والوحى تم تبليغه للعامة والخامسة . وهو الاساس . ليس لآل النبى فضل على الصحابة وليس للرسول كرامة أو شفاعاة بفعل قرابته لاحد أو قرابة احد اليه . بل انسان بعمله استحقاقا بما فى ذلك الرسول نفسه . وكيف يكون لابراهيم الفضل وهو الصبى الصغير الذى لم يبلغ الحلم على بنات النبى وبناته لو كان للقربى فضل (٢٣٤) ؟ وقد يتعارض هذا التفضيل

(٢٣٤) نقر بفضل آل بيت الرسول ، نعترف بفضل أزواجه وبنات المؤمنين ، الانصاف ص ٦٧ — ٦٩ ، عند الاصحاب افضل الناس بعد الانبياء نساء الرسول ثم ابو بكر الفصل ج { ص ١٢٨ — ١٢٩ ، وذلك لوجوه (ا) أوجب الله لهن الامومة على كل

مع بعض الاخبار الاخرى التى تجمل من الرجال البالغين كل الفضل دون الصبية السفار . وبالتالي قد يرجع تفضيل الصبية على الذكور الى رضعهم المتميز عند الاعراب على مستوى العواطف والمنتعة . قد يكون سبب ذلك بعض التوجهات المعتمدة على بعض الاخبار والروايات التى نجعل للرجال على النساء درجة أو التى تصف النساء بانهن ناقصات عقل ودين أو عدم صلاح القوم الذين يولون عليهم امرأة . ولكن ليست هذه الدرجة وهذا النقص وهذه القيادة فى الدنيا لا فى الآخرة لتدمير صور المعاش وليس للفضل فى الثواب ؟ وحتى لو صحت هذه التوجهات النقلية هل يعنى ذلك أن للصبى الذى لم يبلغ الطم الفضل على النساء البالغات العاقلات اللاتي منهن حملة العلم واللائى هن افضل نساء العالمين ؟ وان لم تصح هذه التوجهات النقلية فربما نشأ هذا الوضع فى تفضيل النساء من رد فعل على وضعهن فى الجاهلية . واذا استمرت الجاهلية فى بعض جوانبها فقد يكون ذلك رد فعل على كبت وحرمان سواء كان فى الجاهلية أو ما بعدها فى مجتمع الذكور . وقد يدل ذلك على تخلف عام فى اعتبار النساء جنسا فى مقابل الرجال كجنس آخر ، وتتناوب المقابلة فى التفضيل بين الاعلى والادنى .

مسلم (ب) حق الصبية على الرسول بالإضافة الى الاختصاص بالملزمة والقرب والخطوبة (ج) لا عمل من صلاة وصدقة وصيام وجهاد الا وكان لمن فيه دور . هل ابراهيم افضل من أبى بكر وعمر وعثمان لكونه مع مع أبيه فى الجنة وليس له عمل ؟ وهل قال الرسول « اسن ينخل أحد الجنة بعمله ؟ لانه لا يجب على الله شيء ، الفصل ج ٤ ص ١٣٣ — ١٣٦ ، قال العلقمى سيدتنا فاطمة وأخوها سيدنا ابراهيم افضل من الصحابة على الاطلاق وفيهم الخلفاء الاربعة . وكان سيدنا مالك يقول لا افضل على بضعة رسول الله أحدا . وهذا هو الذى يجب اعتقاده ونلقى الله عليه ، الكفاية ص ٧١ — ٧٢ ، هناك روايات عدة تفيد بأن قد قال لاسامة أن أباه كان أحب الناس اليه . ويسرد الخبر فى آخرين . كما أن الرسول قد أحب عمه وهو كافر .

وكما دخلت الملائكة في تفضيل الانبياء كذلك تدخل الحور العبر مع تفضيل النساء والبنات وكأن التفضيل ليس بين بشر بل بين بشر وملائكة وهو لا يخرج عن طائفة البشر . واذا كانت وظيفة الحور العين متعة اهل الجنة فهل يدخلن في التفضيل على المستوى نفسه مع نساء النبي وبناته ؟ وكما ان الحور العين لسن حلة علم وليس لهن فضل جها فان نساء النبي وبناته لسن لهن جمال الحور العين ولا حسنهن ولا يشاركن في وظائفهن (٢٣٥) . وعلى فرض امكانية التفضيل بين الاناث فايهن اكثر فضلا نساء النبي أم بناته ؟ اللاتي رافقته في حياته وأصبحن جزءا منه روحا وبدنا أم اللاتي من صلبه وتربيته واللاتي لهن حظ من محبته ورفقته ؟ وهل هناك مثل من حنت عليه لحظة نزول الوحي والتي ظل بذكرها حتى آخر لحظة من العمر ؟ وهل هناك مثل من أعطته حب الحياة والتي أعادت اليه شبابه وعشقه ؟ وهل هناك مثل من شغفته حبا بجمالها ونصاعتها وأوثقتها ؟ ولكن هناك أيضا من صلبه من كان لها فضل العلم وزوجة الامام الرابع ومن صلبها خرج الائمة اصحاب العلم والفضل . ولكن فضل الائمة من صلبها لا يرجع الى الام وحدها ، ابنه النبي ، بقدر ما يرجع أيضا الى الاب صهره وابن عمومه . وهل الفضل يكون للمجموعات والاصناف . نساء النبي أم بناته أم للأفراد ؟ فاذا كان للأفراد فهل يكون للأفراد داخل كل مجموعة راسف . ففي مجموعة النساء هل الفضل للتي راعته وحنت عليه وقوته وشجعته وقت نزول الوحي واعطته عمرها ونضيبها بعده والتي كانت أم بناته والتي لم يختلف معها يوما واحدا وكان أمينا على أهوالها وتجاريتها ؟ هل الفضل يرجع لمنافستها لصغر سننها وطفولتها وبراعتها والتي أعطت حب الحياة والتي عشقها والتي أدخلت عليه السرور والفرح وهو في اواخر العمر بالرغم من نزول حديث الافك بمناسبتها ودخولها حرب ضد الصحابة ومعاداتها للخليفتين الاول والثاني ومحاربتها الخليفة الرابع ؟ هل الفضل يرجع الى من كانت بمثابة الانثى والتي

اعطته متعة الحياة ومباهجها ؟ ولماذا من البنات لم تبرز الا واحدة وهى زوجة الخليفة الرابع دون غيرها ؟ هل يرجع الفضل فى ذلك الى زوجها لانها كانت اقرب بغاته اليه ؟ وهل بين البنات من هو اقرب الى قلب الاب ؟ ان العواطف لا تنقسم حسابيا وتوزع رياضيا بالتساوى سواء من الابناء ام مع الزوجات . اما التوجيهات العقلية فما اكثرها فى كل زوجة وفى كل ابنة سواء صحت روايتها ام ضعفت كما هو الحال فى الصحابة والايثار المروية فى فضلهم . وماذا عن نصوص الوحي التى تجعل « مريم » افضل نساء العالمين ؟ وماذا عن باقى نساء الانبياء مثل امرأة لوط او حتى عن باقى نساء العالمين اللاتى شهد لهن الوحي بالفضل والعواطف الانسانية مثل امرأة نوح ؟ وماذا عن امهات الانبياء اللاتى شهد الوحي لبعضهن بالفضل مثل ام موسى ؟ ألم يذكر آخر الانبياء ايضا امه التى لا يتذكرها بالمدح والثناء ؟ ان دخول ذلك كله فى العقائد المتأخرة يجعل الموضوع كله تعبيرا عن تخلف الامة وانها جعلت من اللاعقائد اساسا للعقائد وتركت التوحيد للتفضيل بين نساء النبي وبناته ! وقد تدخل نساء الصحابة فى التفضيل مع نساء الانبياء ونساء النبي وبناته وكان الامر مسابقة جماعية فى الفضل بين النسوة (٢٣٦) .

(٢٣٦) تظهر مسألة التفضيل فى العقائد المتأخرة ومنها تسمية عائشة ، خير نسائها فاطمة ، نسائها ليس كالنساء ، فاطمة سيدة نساء الجنة ، فضل عائشة على النساء كفضل الثريد على سائر الطعام ، وقد قيل شعرا :

اجزم بهمراج النبي كما رووا وبراء ان لعائشة مما رموا
الجوهرة ج ٢ ص ٤٣ — ٤٤ .

والقصة كلها فى البيجورى ج ٢ ص ٤٤ ، عبد السلام ص ١١٩ ، افضل النساء عائشة وخديجة وهناك خلاف حول الزوجات وافضلهن :
(١) خديجة وعائشة وفى افضلهن خلاف ، عائشة من حيث العلم

ب — هل هناك تفضيل بين الخلفاء الاربعة ؟ اذا كان الرسول هو افضل الامة بفعل الرسالة والتبليغ ولانه قدوة في السلوك فان اول خبط التفضيل من بعده يتمثل في الخلفاء الاربعة ، الخلفاء الراشدين الذين يتدرجون في الفضل من الخليفة الاول حتى الخليفة الرابع . فبينهار التاريخ شيئا فشيئا ولكن يظل ، وبرغم قتل ثلاثة منهم غيلة ، وبالرغم من الفتنة في ايام الخليفة الرابع ، يظل الانهيار محصورا دون هبوط شديد أو انكسار حاد . يبدأ السقوط اذن من ترتيب الامة في التاريخ على هذا النحو المتدرج طبقا لمراتب الفضل . ولكل امام لقب . فالاول الصديق لانه صدق الرسول ، والثاني الفاروق لانه عدل يفرق بين الحق والباطل ، والثالث ذو النورين ، نور القرابة ونور الخلافة ، والرابع

وخديجة من حيث التقدم والاعانة (ب) خديجة وفاطمة فتكون فاطمة افضل من عائشة (ح) فاطمة ثم أمها ثم عائشة ، فاطمة من حيث القرابة (د) مريم وخديجة ، مريم افضل من خديجة ، مريم من حيث الاختلاف في ثبوتها (هـ) آسية امرأة لمرعون (و) زينب بنت جحش أم عائشة ؟ (ز) مفاضلة بين الذكور والاناث ، عبد السلام ص ١٢٦ — ١٢٧ ، هل امرأة أبي بكر افضل من علي ومعه في الجنة ؟ هل نساء الصحابة يشاركن في عملهن ؟ هل تفاضل الانبياء تفاضل في نسائهن أيضا ؟ الفصل ج ٤ ص ١٤٩ — ١٦٠ ، في تفضيل مراتب النساء . في الحديث ان سيدة نساء العالمين أربع ، وانهن افضل نساء العالمين وخيرهن وهن : آسية امرأة لمرعون ، ومريم بنت عمران ، وخديجة بنت خويلد ، وفاطمة بنت الرسول . واختلفوا في فضل عائشة وفاطمة فكان الشيخ أبو سهل محمد بن سليمان الصعلوكي وابنه سهل بن محمد يفضلان فاطمة على عائشة وهذا أشبه بمذهب الأشعري وبه قال الشافعي . وللمحسن بن الفضل رسالة في ذلك . وعند البكرية عائشة افضل من فاطمة ، والقول الاول هو الصحيح للخبر الوارد في افضل النساء وخيرهن أربع . وافضل النساء بعد فاطمة وخديجة وعائشة أم سلمة ثم حفصة ثم الله أعلم بالافضل منهن بعد ذلك . وقد قيل ان بنات كل النبي افضل من زوجاته ، في فضل عائشة وفاطمة . واختلفوا في فضل عائشة وفاطمة ، الاصول ص ٣٠٦ .

المرتضى الذى رضى الله عنه . واذا كانت الامامة بها صلاح الدنيا ، ويجوز تولية الفضول دون الافضل ، يكون التفضيل اذن لا معنى له لان مقياس الامامة ليس الفضل الفردى بل رعاية مصالح الناس وتدبير الشؤون العملية التى قد ينجح فيها من هو اقل فضلا . ما يتطلبه الامام العدل والتدبير حتى وان لم يكن اعلم القوم نظرا لاعتماده على اهل العلم فى الاجتهاد والفتيا (٢٣٧) .

وان معظم الحجج التى تؤيد هذا الترتيب هى حجج عقلية مع أن نزول بعض الآيات فى أحد لا تجعله أفضل من غيره لان أسباب النزول مجرد وقائع نموذجية تتكرر فيما بعد فى وقائع أخرى مشابهة ولا تقل الواقعة الثانية عن الاولى اهمية . وقد نزلت بعض الآيات فى المنافقين والمشركين وهم ليسوا بأفضل الناس . كما أن الوحي لا يتحدث عن اشخاص بعينهم بل يصف مواقف ولا يهتم الاشخاص فيها . وما أكثر ما قيل فى فضائل الخلفاء وبالتالي تنكافا الأدلة العقلية (٢٣٨) . ومع

(٢٣٧) وهم مرتبون فى الفضل ترتيبهم فى الامامة ، الملل ج ١ ص ١٥٧ — ١٥٨ ، والامام بعد النبى أبو بكر الصديق ثبت امامته بالاجماع . ثم عمر الفاروق ، ثم عثمان ذو النورين ثم على المرتضى والافضلية بهذا الترتيب ، العضدية ج ٢ ص ٢٨٣ — ٢٨٤ ، وأفضل الصحابة أبو بكر فعمير فعثمان فعلى هذا الترتيب ، الكفاية ص ٧١ — ٧٢ ، البيجورى ص ١٤ ، الجوهرة ص ١٢ ، أفضل الناس بعد النبيين أبو بكر الصديق ثم عمر بن الخطاب الفاروق ثم عثمان بن عفان ذو النورين ثم على بن أبى طالب المرتضى ، الفقه ص ٥٩ — ٦٣ ، افضلية الصديق ، شرح الفقه ص ٦١ ، المحصل ص ١٧٦ — ١٧٧ ، الأفضل أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم على ، التنبيه ص ١٥ ، ص ١٧ ، النسفية ص ١٤١ ، التفتازانى ص ١٤١ ، شرح الفقه ص ٦١ — ٦٢ ، الشرح ص ٧٦٦ — ٧٦٧ ، البيجورى ج ٢ ص ٤٥ — ٤٦ .

(٢٣٨) أبو بكر أفضل الامم عند قدماء المعتزلة والاصحاب لعدة أسباب ١ — « وسيتجنبها الاثنى » نزلت فى أبى بكر فهو اكرم لقوله « ان اكرمكم ... » ، « وما لاحد عنده ... » وتصرف عن على

ذلك قد يحدث بعض الاضطراب في التعيين فيتهز هذا الترتيب في انهيار التاريخ تدريجيا من الافضل الى المفضول . والاهتزاز الاكبر يأتي في الخلاف حول الخليفتين الثالث والرابع وبالتالي تبادل موقعيهما ، فيقدم الرابع على الثالث نظرا لانه اكثر فضلا منه . وبالرغم من تبادل المواقع يظل سلم التفضيل لا يتغير ، من الافضل الى المفضول بصرف النظر عن تعيين الاشخاص (٢٣٩) . وتظهر الاهواء والمواقف السياسية في تفضيل

اذ عنده نعمة التربية وهي نعمة تجزى ٢ — « اقتدوا بالذين من بعدى ... » امر عام يدخل فيه على اذ لا يؤمر الافضل ولا المساوى بالاعتدال ٣ — « والله ما اطلعت على شمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على رجل افضل من ابي بكر » ٤ — « سيد كهول اهل الجنة ما خلا النبيين والمرسلين » ٥ — « وما ينبغي لقوم فيهم ابا بكر ان يتقدم عليه غيره » ٦ — تقديمه في الصلاة افضل العبادات وقول الرسول « يا ابي الله ورسوله الا ابا بكر » ٧ — خير امتى ابو بكر وعمر » ٨ — « لو كنت متخذا خليلا لاتخذت ابا بكر خليلا ، ولكن هو شريكي في ديني وصاحبي الذي اوجبت له صحبتي في الغار وخليفتي في امتي » ٩ — « واني مثل ابي بكر » . كذبتي الناس وصدقني ، وآمن بي وزوجني ابنته ، جهزني بماله ، ووأسى مني بنفسه ، وجاهد معي ساعة الخوف » ١٠ — قول على « خير الناس بعد النبيين ابو بكر ثم عمر والله اعلم » ، وقوله اذا قيل له اما توصي « ما اوصى رسول الله حتى اوصى ولكن ان اراد الله بالناس خيرا اجمعهم على خيرهم كما جمعهم بعد نبيهم على خيرهم » ، المواقف من ٤٠٧ — ٤٠٩ ، شرح الفقه من ٦٢ — ٦٣ ، المحصل من ١٧٦ — ١٧٨ ، الفصل ج ٤ من ١٤٩ — ١٦٠ .

(٢٣٩) لم يختلفوا في تقديم ابي بكر وعمر على سائر الصحابة ولا تفضيل ابي بكر على عمر . وانما الخلاف في على وعثمان . ذهب الحسين بن الفضل وابن خزيمة الى تفضيل على . وقال القلانسي في بعض كتبه لا ادرى ايهما افضل ، الاصول من ٣٩٢ — ٢٩٣ ، وعند سليمان بن جرير الزيدى امانة عثمان ست سنين مع كون على افضل . دليل قوم من اجاز امانة المفضول مع قيام الافضل مبنى على صحة امانة ابي بكر وعمر . فاذا اصحت امانة عمر فقد قال في اهل الشورى « لو كان ابو عبيدة بن الجراح حيا لوليته عليكم » مع علمه

كل منهما على الآخر . ونادرا ما يحدث اضطراب في التفضيل بين الخليفين الاول والرابع أو بين الرابع والثاني . والكل مشهود له بالفضل والجدارة (٢٤٠) . وما أكثر الحجج التي قيلت في تفضيل الخليفة الرابع

بأن عليا أفضل منه ، الاصول ص ٢٩٣ — ٢٩٤ ، ثم تختلف الظنون في عثمان وعلى ، الارشاد ص ٤٣٠ — ٤٣١ ، (١) التوقف في أمرهما (ب) رفضهما معا (ج) قلب الترتيب بين علي وعثمان ، الخيالي ص ١٤٠ — ١٤١ ، اختلف الاصحاب في تفضيل علي وعثمان . قدم الاشعري عثمان على اصله في منع امامة المفضول ، الاصول ص ٣٠٤ ، وقد توقف مالك بين عثمان وعلي . وقال امام الحرمين : الغالب على الظن أن ابا بكر افضل من عمر ثم عمر من عثمان ثم تتعارض الظنون في علي ، أبو بكر بن أبي خديجة ، تفضيل علي على عثمان ، الدواني ج ٢ ص ٢٨٤ ، اختلف الناس ايها افضل عثمان أم علي ؟ عثمان افضل لانه اقرا وعلي أكثر فتيا ورواية . لعلي مقامات عظيمة في الجهاد مثل عثمان . بايع الرسول ليساره المقدسة عن يمين عثمان في بيعة الرضوان . له هجرتان وسابقة قديمة ، وصهر مكرم لم يلحق بدرا . وفي عهد عثمان كثرت فتوحات الاسلام ولم يتسبب بسفك دم ، الفصل ج ٤ ص ١٦٠ — ١٦٢ ، ويفضل واصل بن عطاء عليا على عثمان لذلك سبي شيعيا أما أبو علي وأبو هاشم فيثوقفان . كل الخصال موجودة في الاربعة ، الشرح ص ٧٦٦ — ٧٦٧ ، أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم نتوقف . الشيعة وأهل الكوفة وبعض أهل السنة وجهور المعتزلة وقول مالك ، الاول بتقديم علي على عثمان ، عبد السلام ص ١٢٠ ، الاسفراييني ص ١٤٠ — ١٤١ .

(٢٤٠) هو الخلاف بين علي وأبي بكر . لا ندري أبو بكر افضل أم علي . أن كان أبو بكر افضل فيجوز أن يكون عمر افضل من علي ويجوز أن يكون علي افضل من عمر . وأن كان أبو بكر افضل فيجوز أن يكون عمر افضل من علي ويجوز أن يكون علي افضل من عمر . وأن كان علي افضل من عمر فهو افضل من عثمان وأن كان عمر افضل من علي فيجوز أن يكون علي افضل من عثمان وعثمان افضل من علي (الجبائي) ، مقالات ج ٢ ص ١٣١ — ١٣٢ ، زيد بن علي يفضل علي على سائر الصحابة ويتولى ابا بكر وعمر ، وريهما اعتبار علي أحق بالخلافة ، مقالات ج ١ ص ١٢٩ — ١٣٠ .

على الثالث . وهى تعادل فى كثرتها الحجج التى تثبت افضلية الخليفة الاول على الاطلاق بعضها نصية قد يكون الخليفة الرابع سبب نزولها . واسباب النزول لا تتعلق بالاعيان والاشخاص فى ذاتها بل هى مجرد وقائع نمطية أولى يتعدى حكمها الى غيرها . وللوقائع الاخرى المشابهة نفس الصديق الذى للواقعة الاولى . كما ان الكثير منها عموم وليس خصوصاً لانها تضع تشريعا عاما لا قانونا خاصا . واذا كان البعض منها يشير الى القرابة فالقرابة لبست شرطا فى الخلافة ولا فى الفضل . والنقص منها آحادا يعتمد عليها فى اثباته بخليفة اول لا يصدقها الواقع ولا التاريخ . وتصديق بعض الاخبار المستقبلية عليه مثل تصديق البعض الآخر على غيره ، وان كل هذه الحجج النقلية انما ظهرت بعد تجربة الامامة المستبعدة والخلافة المؤجلة فى واقع سياسى معين جعله يبحث عن شرعية لوجودها فى الحجج النقلية فى مجتمع النص فيه حجة سلطة . فالواقع هو الذى يخلق النص ويختاره ويوجهه من اللاحق الى السابق ، ومن الحاضر الى الماضى وليس النص هو الذى يعين الواقع ويرشد اليه من السابق الى اللاحق ، ومن الماضى الى الحاضر . الواقع يقر نفسه فى النص فيؤجده ويحييه وليس النص الذى يخلق الواقع ويتحقق فيه . ولما كثرت النصوص فى كل شئ كان من السهل ايجاد الحجج النصية على شرعية كل المواقف السياسية والبراهين على صحة الزعامات بها . فى ذلك القاهر والمفهور ، الظالم والمظلوم ، السلطة وجميع فئات المعارضة (٢٤١) . اها بالنسبة للصلوات الشخصية لهما اكثرها ايضا

وعند ابى عبيد الله البصرى الافضل بعد الرسول على ثم ابو بصير ثم عمر ثم عثمان لذلك كان يلقب بالفضل وله كتاب فى التنقيح طويل . وكان قاضى القضاة يتوقف الى ان شرح هذا الكتب فقطع على ان عليا الافضل ثم الحسن ثم الحسين ، الشرح ص ٧٦٦ — ٧٦٧ .

(٢٤١) عند الشيعة واكثر متأخرى المعتزلة هناك مسلكان للتفضيل على اجمال . الاول الحجج النقلية والثانى الفضائل الشخصية

لكنها في مجموعها لا تخص شخصا بعينه بل كانت عامة وشائعة على درجات متفاوتة بين جميع الرفاق . فالعلم كان صفة القوم نظرا لان الوحي علم يتلقونه بالخبر والرواية . ويشمل العلم التشريع لان الوحي عقيدة وشريعة ، تصور ونظام ، اصول دين واصول فقه . والزهد كان سلوكا عاما مميزا لكل الاصحاب ، والكرم كان شيمة عامة يتنافس فيها المؤمنون ، والشجاعة صفة غالبية في مجتمع المحاربين ، والقوة العضلية ميزة خلقية لا تفاضل فيها ، وحسن الخلق وحلاوة الدعاة ميزتان وجدان في اكثر من شخص غير معينتين في شخص واحد بعينه . اما القرابة من الرسول ونسبه له فليست ميزة شخصية ولا مفضلا كما

فبالنسبة للحجج التقليدية هناك مثلا ١ — آية المباهلة « .. وانفسنا . هي نفس على وليس نفس النبي » مع ان الآية تجمع كل الاقرباء وليدر عليها وحده ٢ — خبر الغدير « اللهم ائتني بأحب خلقك اليك باكل معنى هذا الطير » فانى على والمحبة من من الله كثرة الثواب والتعظيم ٣ — « يقتله اذى الثدية » خير الخلق « ، وقد قتله على ٤ — « اخى ووزيرى . وخير من اتركه من بعدى . يقضى دينى ، وينجز وعدى » وهو على . وقد يعنى ذلك انه قاضى فقط ٥ — قوله لفاطمة « اما ترضين انى زوجتك من خير امتى » ، وقد يعنى هذا خيرهم ٦ — « خير من اتركه بعدى » وهو على ٧ — « انا سيد العالمين وعلى سيد العرب » والسيادة قد تعنى الارتفاع وليس الافضية ٨ — قوله لفاطمة « ان الله اسلم على اهل الارض واختار منهم اباك فاتخذة نبيا واختار منهم بعك . ٩ — لما اخى بين الصحابة اعزه اخا لنفسه » وقد يعنى ذلك الشفقة والقرابة والالفة والخدمة لا الافضية ١٠ — قوله بعدما بعث ابا بكر وعمر الى خيبر مرجعا منهزمين « لاعطين الراية اليوم رجلا يحبه الله ورسوله ويحبه الله كرارا غير كرارا » فاعطاها عليا ، وهى صفة واحدة قد توجد في غيره وليست كل الصفات ١١ — قوله في حق النبى « فان الله هو موله وجبريل وسالحو المؤمنين » وهو على ، وهو معارض بآية اخرى او تفسير آخر يصدق على ابي بكر او عمر ١٢ — « من اراد ان ينظر الى آدم في علمه ونسوح في تقواه واسراعه في حبه وموسى في هيئته وعيسى في عبادته فليتنظر الى ابن ابي طالب » . فقد مساواه بالانبياء وهم افضل سائر الصحابة اجماعا . وهذا تشبيه وليس مساواة ، وهناك اجماع على ان الانبياء افضل من الاولياء ، الواقف من ٤٠٩ — ٤١١ .

ان اولاده من صلبه بالرغم من امامتهم ، فان فضلهم يرجع الى استحقاقهم وليس الى نسبهم (٢٤٢) .

وكما يحدث اختلاف في الترتيب بين الثالث والرابع أو بين الاول والرابع أو بين الثاني والرابع وكان الرابع لا يزاحم الثالث فقط في الفضل بل يزاحم أيضا الاول والثاني أيضا يؤخذ الاول على الاطلاق بصرف النظر عما يليه في الفضل سواء من داخل الخلفاء الثلاثة أو من خارجهم

(٢٤٢) المسلك الثاني في تفضيل علي ، هو ذكر خصاله تفضيلا فان فضيلة المرء على غيره بما له من الكمالات اجتمعت في علي عليه السلام . فقد تعلم من الرسول في صفه ، وقال فيه « أقضاكم على » ، وهو ما يحتاج الى العلم دون أن يعارضه . « أقرضكم زبد » أو « أقرؤكم أبي » ، ونزلت فيه « ففيها أذن واعية » . نهى عمر عن رجم من ولدت لستة أشهر وعن رجم الحاملة وقال فيه عمر . « لولا علي لهلك عمر » . وقال علي « لو كسرت لي الوسادة ثم جلست عليها لقضيت بين أهل التوراة بتوراتهم وبين أهل الانجيل بانجيلهم وبين أهل الزبور بزبورهم وبين أهل الفرقان بفرقانهم . والله ما من آية نزلت في بحر أو سهل أو جبل أو سماء أو أرض أو ليسر أو نهسر الا وأنا اعلم فيمن نزلت وفي أي شيء نزلت » . وقد ذكر علي في خطبة استمرار التوحيد والعدل والنبوة والقضاء ما لم يذكره مثله . جميع الفرق ينتسبون اليه في الاصول والفروع ، وكذا المتصوفة في علم تصفية الباطن ، وابن عباس رئيس المفسرين تلميذه . كان في الفقه والفصاحة الدرجة القصوى والنحو أمر الاسود بتدوينه ، وكذا علم الشجاعة وممارسة الاسلحة وعلم الفتوة والاخلاق ٢ — الزهد ، بالرغم من اتساع الدنيا على قال لها « طلقك ثلاثا » ٣ — الكرم ، تصدق في الصلاة بخاتمه ، وفي صيامه بقطوره ، نزل فيهما القرآن « ويطعمون الطعام على حبه مسكينا ويتيها وأسيرا » ٤ — الشجاعة والحرب وقتل الجاهليين . وفي الاثر « ضربة علي خير من عبادة الثقلين » . وانتزع باب خيبر بيده ٥ — حسن خلقه وحلو دعابته ٦ — مزيد قوته وهيئته ٧ — نسبه وقربه من الرسول ٨ — اختصاصه بصاحبه كفاطمة وولدين كالحسن والحسين سيدي شباب أهل الجنة ثم اولاده حتى أبو يزيد وجعفر الصادق ومحمد باقر الكرخي بواب علي دار علي بن موسى الرضا . وكل ذلك يدل على الفضيلة وليس الانفضلية ، الموافق ص ٤١٠ — ٤١٢ ، المحصل هر ١٧٦ — ١٧٨ ، الفصل ج ٤ ص ١٤٩ — ١٦٠ .

من باب الرفاق . فقد يكون الاول على الاطلاق هو الثانى افضل الخلفاء .
الاربعة جميعا . واى فضل افضل من العدل واى افضل من الفاروق ؟
وقد يأتى فى البداية أحد من اهل العلم والرواية يتبع فى علمه الفاروق .
وقد يأتى أحد المناصرين له ، أول من آواه فى بيته أو نصره بسيفه (٢٤٣)
وقد يأتى الترتيب فى الفضل ثنائيا أو ثلاثيا طبقا لمقاييس العلم والشجاعة ،
النظر والعمل (٢٤٤) . وكلها فى الحقيقة اختيارات ميساسة لقيادات
دولة تعطى شرعية للفرقة السياسية التى تنتسب لهذا الصاحب أو لذلك
كزعيم سياسى . فالموضوع انما نشأ أصلا تبريرا للتاريخ وتعبيرا نظريا
عن الصراع السياسى بين السلطة والمعارضة ، كل منها تحاول ان تجد
شرعية لها فى التاريخ سواء فى الامر الواقع أو فيما ينبغى ان يكون .
وما الامر الواقع الا مؤامرة تمت منذ البداية ، والواقع لا يكون مبدأ ،
والمستقبل الحاصل للشرعية واحق المهضوم الذى لا يضيق به بل لابد ان
يكون اقوى من الحاضر الذى فيه الاستسلام للامر الواقع وحكم الظلم .
وان ترتيب الخلفاء الاربعة لهو ترتيب زمانى صرف طبقا لحوادث تاريخية
سرفة وليس ترتيبا أصلا فى الفضل النظرى .

إذا كان الخليفة الاول قد مات طبيعيا فان الخلفاء الثانى والثالث
والرابع قد ماتوا غيلة أى بتدخل عوامل خارجية . وكان يمكن للرابع
ان يموت اغتيالاً قبل الاول . وكان يمكن للثانى ان يعيش قبل الرابع .
ويتسلسل الاربعة فى مشاهدة التنزيل ومعرفة التأويل لو كان التفضيل
بمعنى هذه العموميات ومدح الرفاق والثناء على خسانتهم ولو كان .

(٢٤٣) تقدم الخطابية عمر ، والرواندية العساس ، والبعض
عبد الله بن مسعود ، وغريق رابع أبو سلمة (صاحب أول بيت هاجر
فيه الرسول) الفصل ج ٤ ص ١٢٨ .

(٢٤٤) الكلام فى بعض وجود المناضلة بين الصحابة ، التفضيل
الثنائى مثل جعفر بن أبى طالب ثم حمزة ، على بن طالب ، عمار
بن الخطاب ثم أبو بكر ، والتفضيل الثلاثى مثل سعد بن معاذ ثم
أسيد بن حصين ثم عباد بن مبشر ، الفصل ج ٤ ص ١٢٨ .
م ٢٣ — الايمان والمعا — الامامة .

انحدر عند الله والسبق في الدين (٢٤٥) . وهو ما لا يعرفه أحد الا بالنص القاطع دون امكانية الحكم فيه بالعقل أو بالواقع وبالتالي تغيب عنه الأدلة العقلية والتاريخية ويصبح خارج علم أصول الدين الذي يقوم على العقل والنقل والذي يكون فيه العقل أساس النقل لان النظر لا يغني عن الحق شيئا طبقا لنظرية العلم في المقدمات الاولى . وهي مسألة لا يمكن الحصول فيها على يقين نظرا لصعوبة إيجاد مقاييس التفضيل الا العمل والاستحقاق . والحكم فيها بالفضل ليس للناس لان الاستحقاق في المعاد وليس في الدنيا . وقد وضعها القدماء وراوا فيها جزءا من العلم كملحق للإمامة عن طريق التقليد والتقليد ليس أصلا من أصول العلم . فهي فرع للفرع . ونظرا لان الإمامة فرع فقد وضعت أيضا في بنية العلم عن طريق جريان العادة . وقد كان الموضوع أهميته في الماضي فقد سالت لاجله الدماء ولكنه لم يعد بذى أهمية الآن الا كحادثة تاريخية صرفة يجد فيها كل نظام سياسي حجة شرعية له في الانتساب لاحد الاطراف كما هو الحال في شرط القرابة . من يتجاوز الامر دافع الحسد والتعصب لصعوبة تفسير حوادث التاريخ بالعوامل الفردية والانفعالات النفسية وحدها ولكن الاهم هو انها حوادث تاريخية لا تهم الا بقدر ما يقرأ الحاضر نفسه في الماضي . يبدو الامر وكأنه اختلاف في تفسير التاريخ (٢٤٦) . كذلك لعدم نفعه

(٢٤٥) الدليل على اثبات امامة الخلفاء الاربعة على الترتيب ان الصحابة اعلام الدين ، شاهدوا التزويل وعرفوا التأويل ، مصابيح أهل اليقين . وارتباط الترتيب الزماني بالافضلية ، الانصاف من ص ٦٦ — ٦٧ ، للمع ص ١٥ — ١١٦ ، الخلفاء الراشدون ترتيبهم في الفضل مثل ترتيبهم في الامامة . والفضل معناه المحل الارفع في الآخرة وهو غيب لا يطلع عليه الا الله ولا يعرفه أحد الا بالتسميع والنصوص القاطعة ، الانتصار ص ١٢٢ — ١٢٤ .

(٢٤٦) واعلم أن مسألة الافضلية لا مطلع فيها في الجزم واليقين

بل لاحتفال الضرر منه كتمعية الواقع وتغليظه بالماضى ، ونسيان الصراع انحالى تحت غطاء الصراع الماضى يمكن التوقف فيه أو التفويض فيه لله وهو أيضا نوع من التوقيف ، الغاء للمسألة . ولا يعنى ذلك تصويب القامدين الا لانه لم يتبين لهم الحق فى الامر فتوقفوا فيه ولكن لا يجوز التعمد فيه اذا ما تبين الحق فيه ، فالإمامة واجبة ، والتوقف امتناعا أساسا عن تكفير الصحابة والطمع فيهم ، وإيثار الفضل لكل . قد سئل حد التوقف الى انكار الوقائع التاريخية كلها ، فالفتنة لم تقم والحروب بين المسلمين لم تحدث (٢٤٧) .

وإذا كانت دعوة العصمة من بعض الرفاق والطمع والتكفير من البعض الآخر فى الرفاق أنفسهم وكلاهما رد فعل على الآخر فمن الأفضل الامتناع عن هذا وذاك ، عن التعظيم والتحقير اما عن طريق الشك فى الروايات والايخبار أو عن طريق تأويلها من أجل الحفاظ على نسيرة الخلفاء فى التاريخ واستمرارهم قدوة فى السلوك . ولقد فعل الجميع

وليس مسألة يتعلق بها محل فيكتفى فيها بالظن . والنسب—ومن المذكورة من الطرفين بعد تعارضها لا تفيد القطع على ما لا يخفى على منصف لكننا وجدنا السلف قالوا بان الافاضل أبو بكر ثم عمر ثم على . وحسن ظننا بهم يقضى بأنهم لو لم يعرفوا ذلك لما أطبقوا عليه . فوجب علينا اتباعهم فى ذلك وتفويض ما هو الحق فيه الى الله ، الموافق ص ٤١٢ ، ومستند ذلك ليس الا الظن ، وما دار فى ذلك من الآثار والايخبار الآحاد والميل فى الامة الى ذلك بطريق الاجتهاد .
الغاية ص ٣٩١ .

(٢٤٧) نقل عن كثير عدم المفاضلة بين الصحابة ، عبد السلام ص ١٢ ، وقد قيل فى القصائد المتأخرة شعرا :

وأما التشاجر الذى ورد . ان خضت واجتنب داء الحساد .
الجوهرة ج ٢ ص ٥١ — ٥٠ .

وقد توقف القلانسي فى تفضيل على ، الاصول ص ٣٠٤ ، وتنكر الهاشمية الوقائع كلها وتعددها تناقض التواتر ، الموافق ص ٤١٣ .

منه على اجتهد ، وللمخدأى أجر وللمصيب اجران (٢٤٨) . وأصبحت

(٢٤٨) هنا شر مطلق مثل يزيد والحجاج أيضا لا يجوز لعنهم .
اذ نهى النبى عن لعن الملعون ممن كان من أهل القبلة ، والبعض أطلق
اللعن على يزيد لكفره حين أمر بقتل الحسين ، التفتازانى ص ١٤٦ —
١٤٧ ، ويرد عمر بن عبيد وواصل بن عطاء شهادة الفريقين ، الاول
يرى فسق الجميع والثانى يفسق لا أحدا بعينه . وعند أهل السلف
المخطئ قتل عثمان ومحاربو على لانها ايمان وتحرم القتل والمخالفة .
المواقف ص ١١٣ ، فى الطعن على الصحابة . كثرت المطاعن ، وعظم
الامتراء . والذى يجب على المعتقد ان يلتزمه أن يعلم أنهم كانوا من
الرسول بالمحل المضبوط والمكان الاحوط ، شهد الكتاب بعدالتهم
والرضا عليهم ببيعة الرضوان ، والشواهد تدل على الثناء على
المهاجرين والانصار . استصحابهم واجب ، والتدبر فى النقل فان
ضعف رده وان كان أحادا لم يقدح فى التواتر أو تأويله ، الارشاد
ص ٤٣٢ — ٤٣٣ ، الطرف الثالث من الامامة ، فى شرح عقيدة أهل
السنة فى الصحابة والخلفاء الراشدين . أعلم ان للناس فى الصحابة
والخلفاء اسراف فى اطراف . فمن مبالغ فى الثناء حتى يدعى العصاة
للائمة ومنهم متهم على الطعن يطلق اللسان بدم الصحابة فلا تكون
من الفريقين ، واسلك طريق الاقتصاد فى الاعتقاد . وأعلم ان
كتاب الله مشتمل على الثناء على المهاجرين والانصار ومتواتر
الاخبار ، فلا يجب اساءة الظن أو التعصب ، لابد من تأويل ما ثبت
نقله . قصدتهم للخير لما لم يؤول ، وجواز الخطأ والسهو اجتهدا .
كانت عائشة تطلب أخباد الفتنة ، ولكن خرجت الامور عن يدها
فاوائلها غير اواخرها ، والامسك عن الطعن عن خطأ خير من الطعن
عن صواب ، الاقتصاد ص ١٢٢ — ١٢٤ ، الفساية ص ٣٩٠ —
٣٩١ ، التفتازانى ص ١٤٦ — ١٤٧ ، النسفية ص ١٤٦ ، الخيالى
ص ١٤٧ ، الاسفراينى ص ١٤٧ ، المطالع ص ٢٣٥ — ٢٣٩ ، الطماع
ص ٢٣٨ ، الفصل ج ٤ ص ١٦٩ — ١٧١ ، ما جرى بين أصحاب
النبى من مشاجرة نكف عنهم ونترحم على الجميع ونثنى عليهم ونسال
الله لهم الرضوان والامان والفوز والجنان . أصاب على فيها فعل
وله اجران . صدر عن الصحابة ما كان باجتهد فلمهم الاجر
ولا بفسقون ولا يبدعون . فاذا كان الحاكم له اجران على الاجتهد ،
فالاولى الصحابة . نقول فى الجميع خيرا ونبدع ونضلل ونفسق
من نلعن فيهم أو فى واحد فى فهم لنصوص الكتاب ، فى فضلهم
ومدحهم والثناء عليهم . يجب الكف عن ذكر ما شجر بينهم والنسكبت

كل فرقة تدافع عن نفسها ضد تهمة التفضيل التي نعنيها النساء ، بل
بعض الرفاق والظعن في البعض الآخر (٢٤٩) . لذلك كان من الاوفق .

عنه . تلك دماء طهر الله يدي منها أفلا أظهر منها لسانى ؟ مثلاً
أصحاب الرسول مثل العيون ودواء العيون ترك مسها ،
الانصاف ص ٦٧ - ٦٩ ، في أنه يجب تعظيم الصحابة والكف عن
سبهم والظعن فيهم . كل من ظعن في حق الصحابة ، يتدع ، المسائل
ص ٣٨٥ ، ذكر الناس المطاعين في الائمة الثلاثة والدلائل الظاهرة دلت
على امامتهم وتعظيمهم . المطاعين محتملة والمحتمل لا يعارض المعلومات
قطعا بعد الثناء على الصحابة ، المحصل ص ١٧٨ - ١٧٩ ، دلائل
الجائين متعارضة ومساللة لا يتعلق بها شيء ، من الانصاف . التهمة .
فيها لا يخل بشيء من الواجبات . توقف السلف في تفضيل عثمان
وعلى . من علامات السنة تفضيل الشيخين . اذا كانت الامضية كثيرة
الثواب فلا توقف وان كانت مقدار الفضائل فالتوقف ، الفهنازنى ص
١٤١ ، عند أصحاب الحديث والسنة الامسك عما شجر بينهم
صغيرهم وكبيرهم ، يقدمون ابا بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي ،
ويعتبرون أنهم الخلفاء الراشدون ويرون افضل الناس بعد النبي ، مقالات
ج ١ ص ٣٢٣ ، هؤلاء الائمة الاربعة مجمع على عدلهم وفضلهم ، الفرق
ثلاث : (١) اجتهدت مقابلة مع علي (ب) اجتهدت ففازت مع معاوية
(ج) التوقف ، وللمصيب اجران وللمخطيء اجر ، الابانة ص ٦٩ .

(٢٤٩) دفاع الخياط عن المعتزلة في واقعتهم من الصحابة
ضد روايات واقتراءات ابن الراوندى . مثلاً الزعم بأن النظام قال
ليس في جملة أصحاب الرسول الا وقد اخذوا في الفتيا . وقال في
الدين براهه فاحل الحرام وحرم الحلال مثل ابي بكر وهذا خيلا لما ارى
ليس ضلالا بل اجتهد لتحقيق الصلاح ، الانتصار ص ٩٨ -
٩٩ ، دفاع الخياط عن معتزلة بغداد واتهام ابن الراوندى أنهم
يتوقفون في أمر الحسين أو تنسق عبد الله بن جعفر لآخذة امسوال
معاوية ويزيد وانفساقها في الصلاح ، الانتصار ص ١٠١ - ١٠٢ ، رواية
كاذبة ، دفاع الخياط عن تهمة ابن السراودى بطعن المعتزلة على
الصحابة وتكفيرهم اياهم ، الانتصار ص ١٠٤ ، التكفير للصحابة
من الشيعة وليس من المعتزلة ، الانتصار ص ١٢٧ - ١٢٩ ، قول
المرجئة وأهل السنة والمعتزلة واحد في قضية الصحابة ، السوالية
لهم . انها الخلاف في التفضيل . ولكن المعتزلة تخالف من تولى النابتة
الفئة الباغية من أهل الشام ، الانتصار ص ١٣٩ ، اتهمهم ابن

ادخال هذه المسألة في علم أصول الدين كلية لا للعوام ولا للخواص ، فالعوام لهم حاضرم وعقائدهم لمواجهة مشاكل عصرهم . والخواص لديهم العلم النافع لارشاد العوام . فلا تدخل هذه المسألة ضمن التعليم أو تدرج في المصنفات والآثار لان التعليم لا يكون الا بما ينفع وبما يمس مصالح الامة في كل عصر (٢٥٠) .

ج — هل هناك تفضيل بين الصحابة ؟ وقد لا يكون التفضيل بين الامراء بل يكون بين المجموعات والاصناف أو بلغة القدماء بين الطبقات فهناك مراتب للرفاق ، كل مجموعة سابقة في مرتبة أعلى من المجموعة اللاحقة ، فالاولون الاولون ، والسابقون السابقون . وتتفاوت مراتب الفضل في الزمان ابتداء من عصر النبوة الى عصر الخلافة . وهناك خمس مراتب : الخلفاء الاربعة ، والعشرة المعشرون بالجنة (منهم الخلفاء الاربعة أي الستة السابقون) ، والبديرون الذين شاهدوا أحدا ، أهل بيعة الرضوان بالحديبية . وقد لا تعنى المشاهدة الحضر ، الفلر بل يمكن الحضور . اجرا أي من له فضل المشاركة بالمال أو بالتأيد بالنية ولكن منعه الظروف من الحضور . وقد تتداخل المراتب ويكون الانسان في الوقت نفسه خليفة ومن العشرة المبشرين بالجنة وبدرى

الراوندى للجاحظ انه يتولى الخوارج . ويطعن على السلف ودفاع الخياط ، الانتصار ص ١٣٣ — ١٤٣ ، دفاع الخياط عن أهل السنة ضد اتهامهم بالطمع على أصحاب النبی وسنلهم السيف على أهل قول لا اله الا الله ، الانتصار ص ١٦١ .

(٢٥٠) ان خضت فيجب التأويل ، والشخص ليس مأمورا بالخوض فيه فانه ليس من العقائد الدينية ولا من القواعد الكلامية ، وليس ما ينتفع به في الدين بل ربما ضر في الدين فلا يباح الخوض فيه الا للرد على المتعصبين أو للتعليم كتدريس الكتب التي تشتمل على الآثار المتعلقة بذلك . وأما العوام فلا يجوز لهم الخوض فيه لشدة جهلهم وعدم معرفتهم بالتأويل . . . البيجورى ج ٢ ص ٥٠ — ٥١ ، عبد السلام ص ١٢٧ ، الوبيلة ص ٧٠ — ٧١ ، المطبعی ص ٧٠ — ٧١ .

أحدى ومن أهل بيعة الرضوان وذلك مثل الخلفاء الأربعة . وإذا ما
فضل الأربعة الأوائل قريهم من الرسول فإنها كان ذلك عارضا تاريخيا
محضا عن طريق بيعة الأمة وعقدها على واحد منهم تباعا . وكان
يمكن لمعارض تاريخى آخر كالاغتيال أو الموت أو الاستشهاد أن يفسد
نظام الأسبقية فى الزمان . أما العشرة المبشرون بالجنة فإن ذلك يدل
على مجرد التعبير عن الاستحقاق لأن الحساب لم يتسد بعد والا كان
مصادرة على المطلوب ، مصادرة على حق الله حتى ولو تم ذلك من
الرسول . والتبشير فى الدنيا مثل الشفاعة فى الآخرة مضاد لقانون
الاستحقاق . وفضل أهل بدر هو بداية القتال بين الثورة الجديدة وبين
النظام القديم ، والتحول من الدعوة السلمية الى الكفاح المسلح
أما فضل أهل أحد فهو الثبات فى القتال واستنفاذه بهزيمته من الطهارة
الثورية دون ما نظر لمصلحة أو كسب دنيوى . أما أهل بيعة الرضوان
فهم الثبات حتى فى أضعف لحظاتها والقدرة على مواصلةها بوسائل
أخرى . ولكن ماذا عن الشهداء فى كل عصر ؟ ولماذا يكون شجرتهم
الحق نصير ثورات المحرومين والمظلومين أقل فضلا من الثوار الأوائل ؟
هناك الثورة الأولى ؟ وهل الإنسان مسؤول عن وقت قدومه الى الدنيا
والعصر الذى عاش فيه أم أن مسؤوليته فى تقبله لها فى أى عصر وجد
رفى أمة معركة لمضت عليه ؟ وإن الاختلاف على هذا الترتيب واضح
من صلوا الى القبليتين فى مراتب الفضل الأولى يدل على أن الميئودج
كله حكم قيمة لا سند له من الوحى أو العقل أو الواقع (٢٥١) .

(٢٥١) التفضيل تارة باعتبار الأفراد مثل أبى بكر وعمر وثمان
وعلى ، وتارة باعتبار الأصناف مثل تفضيل الخلفاء الأربعة ثم الجماعة
الباقية من العشرة ثم أهل بدر ثم أهل بيعة الرضوان . وربما دخل
بعضها فى بعض فقد يكون سابقا خليفة بدرى أحديا رضوانيا كما كان
الأربعة ، وعثمان بدرى أجرى لا حضورا ، البيهقورى ج ٢ ص
٥٠ ، عبد السلام ص ١٢٦ ، الأربعة أفضل من العشرة ، والعشرة

دل على أن التفضيل حكم قبيحة أو موقف نفسي خالص أن أهل بدر لم يسبوا فقط من الانس بل أيضا من الجن ومن الملائكة يحاربون مع المسلمين . وقد تدخل الملائكة الذين شهدوا بدرا في التفضيل ليس فقط مع باقي الصحابة في هذا التصور التدرجي المقل للفضل ولكن أيضا مع باقي الملائكة التي لم تشاهد بدرا ، وكأن مشاهدة الملائكة لبدر قرار حر تستحق عليه الثواب وان بلاءهم بنساء على جهد وفيه مخاطره رائد لشهاد يستحقون عليه الخلود . وإذا كانت الملائكة قد تدخلت في

افضل ممن عداهم من أهل عصرهم ، وإن أهل ذلك العصر افضل ممن بعدهم وكذلك من بعدهم افضل ممن يليهم ، الغاية ص ٣٩١ ، وبعدهم الستة الباقيون الى تمام العشرة ، طلحة ، الزبير ، سعد ، سعيد بن زيد بن عمر بن ثعلبة ، عبد الرحمن بن عوف ، أبو عبيدة . ثم البدريون ثم أصحاب أحد ثم أصحاب بيعة الرضوان بالحديبية تفالوت بعضهم على بعض في الافضية ولا نقول به لعدم التوفيق . المبشرون بالجنة ، أكثر منهم الحسن والحسين وفاطمة ، البيجوري ج ٢ ص ٤٦ ، وعند أبي موسى الاشعري الافضل الذين صلوا الى القبلتين وهو الاصح والاكثر ، وعند محمد بن كعب القرظي جماعة من أهل بدر ، عند الشعبي أهل بيعة الرضوان . خير الامة أصحاب رسول الله ، افضل الصحابة العشرة ، ومنهم الخلفاء الراشدون ، الانصاف ص ٩٧ - ٩٩ وقد قيل في العقائد المتأخرة شعرا :

تليهم قوم كرام بررة عدتهم ست تمام العشرة
الجوهرة ج ٢ ص ٤٦ .

والسابقون فضلهم نصا عرف هذا وفي يقينهم قد اختلف
الجوهرة ج ٢ ص ٥٠ .

فما افضل الصديق فالناروق يليه عثمان على مسبق
فأحد فبيعة الرضوان فأهل بدر بعدنا حفظ نقلنا
وبعدهم ست تسالوا فضلا فالسابقون فوز والاحسان
الوسيلة ص ٧٣ ، المطيعي ص ٧٣ - ٧٤ .

فأهل بدر العظيم الشأن فأهل أحد فبيعة الرضوان
الجوهرة ج ٢ ص ٤٧ - ٤٩ .

نصر بدر فما فضل أهل بدر ؟ وإذا كان الله أنزل على الأعداء النعاس والمطر والرعب في قلوبهم فالمعركة غير متكافئة ، فلا المنتصر قد انتصر ولا المهزوم قد هزم . وإذا كان عدد الإنس في بدر ثلاثمائة وسبعة عشر رجلا وعدد الجن والملائكة ثلاثة آلاف فالنصر يرجع للملائكة وليس لأهل بدر وقد بلغت الملائكة حدا من القوة تجعلها قادرة على اتهام النصر بأنفسها دون ما حاجة إلى بشر يقطعون شاره فالملك الواحد يقطع الأرض ! ريبو الخيال الشعبي في تصورهم عددا وعدة وركبا ولباسا واللوانا . فتأملوا برجال بيض على خيل بلق عائبهم بيض مرخية على ظهورهم ، أو سود أو صفر أو حمر أو خضر وكأنهم على أنواع مختلفة الألوان . صوف أبيض على نواصي الخيل وأذانبها كدليل على عظمة الركب . ثم جاء جبريل على فرس أحمر وعليه درعه ومعه رمحه كقائد مبارز مبرز . رمى أحد الأعداء بحجر فكسر رباعيته فلم يولد من نسله إلا أهتم أبجر ، وكان العيب الخلقى متوارث ، الأهتمام يلد أهما ! ثم دخلت في وجنته حلقتان أخرجهما أحد المؤمنين بأسنانه فسقطت فكان أحسن الناس هتما ، وكان جبريل وهو بهذه القوة في حاجة إلى من يخرج الحلقتين من وجنته من بشر فإن ! وهل يصاب جبريل أصلا ؟ وإنه ليصاب بحلقتين وهما أكرم من الحجارة وأكثر زينة للوجنتين . وهل هناك فرق بين هتم من حجارة قبيح وهتم حسن من نزع الأسنان للحلقتين من وجنة جبريل ؟ ويدخل الرسول مع الملائكة لأجراء المعجزات مع أنه ليس إلا بشر ، معجزته أعجاز القرآن . وإذا كان الرسول قد تنبأ بمواقع الشهداء على الأرض ومصارعهم فلماذا لم تحفظهم الملائكة إذا كانت قادرة على الحرب ؟ وإذا كان الرسول قد أخذ من الحمى كما فرمى به المشركين فأصاب أعينهم فانهزموا فما الحاجة إلى الملائكة أي الجن أو الإنس ؟ وإذا كان الرسول قادرا على أن يقلب العرجون سيفا ، ورد الشق إلى الوجه ورد العين المفقودة فالأولى كان حمايتها منذ البداية .

وذلك كله صور فنية تدل على الإيمان بالنصر لتقوية العزيمة ورفع الروح المعنوية مثل تثبيت رمل الأرض كصورة للثبات تحت الأقدام . وإن اطلاعه على المستقبل ليعطى ثقة لجنده ويساعدهم على الثبات

في النزال والشدة في القتال والايمن بالنصر في الحرب . واذا كان ذلك حقيقة فلماذا لم يأت للمسلمين في معاركهم وهزائمهم الاخيرة مدد من السماء كما اتى للاوائل ؟ واين كانت الملائكة في أحد ؟ ان الامر كله رغبة وتمن وثقة بالنصر . ومما يؤيد ذلك ايضا ظهور بعض المصطلحات الصوفية مثل مقام الخوف الذي كان فيه النبي ومقام الرجا الذي كان فيه الصديق نظرا لسيادة التصوف على العقائد الاشعرية المتأخرة (٢٥٢) .

وقد يحدث اختزال لهذه الدرجات الخمس للفضل من الاربعة الى العشرة الى البدرين الى الاحدين الى الرضوانيين الى درجتين فقط المهاجرين . الانصار او الاولين من المهاجرين والاولين من الانصار دون حكم مردى على انسان بأنه افضل من انسان آخر في طبقته . وكلاهما مشهود له بالايمن دون الكفر سواء قاتل في الفتنة مع هذا الفريق

(٢٥٢) كان اهل بدر من الانس وقيل ربما من الجن ، ٣٠٠٠ من الملائكة . والملائكة الذين شهدوا بدرا افضل ، عبد السلام ص ١٢١ — ١٢٦ ، « أنزل عليهم النعاس امئة ومطرا ، ذهبوا به الى الجبانة ، ثبت لهم رمل الارض ، يشير بيده هذا مصرع فلان وهذا مصرع فلان ان شاء الله فما تصدى أحد منهم موضع اشارته . » القى الله في قلوبهم الرعب » ، كان الرسول في مقام الخوف وانو بكر في مقام الرجاء ، حضرة تسمى حضرة ، أخذ من الحصى كما عُرمى بها المشركين فاصاب أعينهم فانهزموا . أخذ عرجونا وقال : قاتل بهذا يا عكاشة ، فهزه فانقلب سيفا جيدا وضرب حبيب من عدى فمال شقه فقتل فيه الرسول ورده فالتأم وسالت عين قتادة مردها وكذلك عين فاتحة أنباؤه مما أخفاه الناس . الملك الواحد يقطع الارض لكنه اريد ابقاء المزية لقتال المسلمين ظاهرا فتمثلوا برجسال ببض على خيل بلق مماثهم ببض قد أرخواها على ظهورهم ، وقيل سود ، وقيل صفر ، وقيل حجر ، وقيل خضر . فكانهم انواع سيماهم الصوف الابيض في نواصي الخيل وأذنابها . وجاء جبريل بعد القتال على فرس أحمر وعليه درعه ومعه رمحه . رمى عتبة بن أبي وقاص بحجر كسر ربابته فلم يولد من نسله الا اهتم أبجر ، ودخلت في وجنته حلقتان أخرجهما أبو عبيدة بأسنانه فسقطت ثنيته فكان أحسن الناس هتما ، الأمير ص ١٢١ — ١٢٦ ، في بيان الافضل من الصحابة ، أصحابنا مجمعون على أن افضلهم الخلفاء الاربعة ثم الستة ثم الباقون بعدهم الى تمام العشرة ، الاصول ص ٣٠٤ .

ار ذاك أم تعد عنها ولم يشارك فيها واعتزل الناس . وقد يزداد تفضيل المراتب ليس فقط الى درجتين بل الى سبع عشرة درجة طبقا للسبق الى الاسلام بالاضافة الى الجهاد فيه . ويظهر فضل الافراد من خلال فضل الطبقات . ويصنف الافراد طبقا للذكورة او الانوثة للبلوغ او للقرابة او للقرشية او القبلية . ولما صعب تحديد ذلك تاريخيا على وجه الدقة فقد وقع الاختلاف فيه . وبالنسبة للجهاد في الاسلام يصنف المجاهدون في القتال مثل أول من قتل كفرا . وكل سابق الى الاسلام أسلم على يديه آخرون يأتون في الطبقة الثانية ويأتى ابنائهم في درجة ثالثة . ثم يأتى الانتصار في مجموعات ، وعلى فترات ، الهجرة الاولى . مع الرسول والثانية حتى الوقعة الاولى والثالثة حتى الخندق والحديبية والرابعة حتى فتح مكة . وتزيد المعارك من اثنين ، بدر وأحد الى ثلاثة باضافة الخندق . ثم يأتى المسلمون الذين دخلوا في يوم الفتح ثم الذين دخلوا أمواجا والباب مفتوح على مصراعيه . ثم يأتى الصبية الذين أدرکوا الرسول ثم الصبية الذين حملوا اليه في حجة الوداع (٢٥٣) .

(٢٥٣) عند داود الفقيه ، أصحاب الرسل وأفضلهم الاولون الانتصار ثم من بعدهم دون أن نقطع على انسان منهم بعينه أنه أفضل من آخر من طبقته ، الفصل ج ٤ ص ١٢٨ ، وأجمع أهل السنة على إيمان المهاجرين والانتصار من الصحابة خلاف من قال من الرافضة أنها كفرت بشرك بيعة على وقول الكاملية بتكفير على بتركه قتالهم ، الفرق ص ٣٥٩ ، في معرفة مراتب الصحابة . الصحابة على مراتب . ١ . أعلاهم رتبة السابقون منهم الى الاسلام . وأول من سبق منهم من الرجال أبو بكر ، ومن أهل البيت على ، ومن النساء خديجة ، ومن الموالى زيد ، ومن الحبشة بلال ، ومن الفرس سلمان . واختلفوا في على وأبى بكر فأكثر أصحاب القوا ريخ على أن عليا أسلم قبل أبى بكر وإنما اختلفوا في سنه وبلوغه عند اسلامه . أول من أسلم من تميم واقد ، وهو أول مسلم قتل كسافرا في دولة الاسلام . قال محمد بن اسحق أول ذكر آمن بالرسول على ثم زيد ثم أبو بكر ثم أسلم على يدى أبى بكر عثمان وطلحة والزبير وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن أبى وقاص ثم دخلت الناس ارسالا في الاسلام . وان أول من أسلمت من النساء خديجة قبل على وأبى بكر ثم عاتكة بنت الخطاب وأسماء بنت أبى بكر وعائشة وأسماء بنت عيسى ٢ - الذين أسلموا

والحقيقة أن مقياس الاسبقية الى الاسلام يحكمه عارض تاريخى بقدر ما تحكمه الارادة الحرة . ويشمل العارض التاريخى الميلاد والوجود فى الزمان والمكان والقبيلة والصدفة التى لا دخل للارادة الحرة فيها . كما ان الاسبقية قد تتعارض أحيانا مع الاستحقاق . فقد يكون لآخون السبق نفسه ولكن يبايع أحدهما الامام الجائر بينما يستشهد الآخر فى قتاله (٢٥٤) .

د — هل هناك تفضيل بين القرون ؟ ويبدأ السقوط التدريجى فى الانهيار نحو مزيد من الانحدار وذلك بالانتقال من الصحابة الذين شاهدوا

عند اسلام عمر عندما حمل الرسول الى دار الندوة وهم أصحاب دار الندوة ٣ — أصحاب الهجرة الاولى للحبشة ، عثمان مع امراته رقية وأبو حذيفة والزبير وحزرة وجعفر مع امراته أسماء وولدت عبد الله ، ومصعب بن عمير وعبد الرحمن بن عوف هربا من المشركين وولد لهم ٨٢ رجلا ٤ — أصحاب العقبة الاولى بايعة جباة يقال فيهم فلان عقبى ١٢ رجلا من الانصار وبعث الرسول لهم مصعبا ليصلنى بالمدينة ويقرأ القرآن ٥ — أصحاب العقبة الثانية وأكثرهم من الانصار ، ٧٠ رجلا معهم امرأتان ذهب اليهم الرسول وهو مع عمه العباس على دين قومه وأخذ عليهم الميثاق ٦ — المهاجرون مع الرسول الى المدينة ومن أدركهم بقباء قبل الدخول ٧ — المهاجرون بين دخول الرسول المدينة وبين بدر ٨ — البديون ، ٣١٣ رجلا كعدد الرسل من الانبياء وكعدد من ثبت مع جالوت فى حربه ، وقد ورد فيهم « اعملوا ما شئتم فقد غفرت لكم » ٩ — المهاجرون بين الخندق والحديبية ١٢ — أصحاب بيعة الرضوان بالحديبية عند الشجرة ١٣ — المهاجرون بين الحديبية وبين فتح مكة منهم أبو هريرة وخالد وعمر وطلحة والعباس « ياعم ختبت بك الهجرة كما فتحت لى النبوة » ١٤ — الذين أسلموا يوم فتح مكة ومنهم أبو سفيان ١٥ — الذين دخلوا فى دين الله أفواجا ١٦ — صبيان أدركوا الرسول ، الحسن او الحسين وعبد الله بن الزبير ، ولهم روايات قليلة ١٧ — صبيان حملوا اليه عام حجة الوداع ، محمد بن أبى بكر ، وقوم راوا الرسول فحسب ، والمخضرمون الذين لم يروا الرسول ، الاصول ص ٢٩٨ — ٣٠٣ .

(٢٥٤) وذلك مثل الحسن الذى بايع معاوية والحسين الشهيد الذى قتله يزيد .

الرسول الى التابعين الذين شاهدوا الصحابة الى تابعى التابعين الذين شاهدوا التابعين . وهى ثلاثة اجيال متتابعة ، الجيل الاول وهب جيل الصحابة ، تلوه جيلان آخران ، جيل التابعين وجيل تابعى التابعين . وعندما تسقط الامة من العقائد المتأخرة يدخل الموضوع كملحق للنسبة . وقد يمثل اعتبار الصحابة بهذا المعنى ورثة النبوة بالرغم من الانحدار التدريجى بعد الغرور باعتبارهم ورثة الانبياء خاصة وأن لا أحد منهم يكرر نفسه أو يخطئها . ويمثل كل جيل قرنا فيكون خير القرون قرن الرسول ثم القرن الذى يليه . وإذا كان القرن مائة عام فإن الصحابة والتابعين فى القرن الاول ، وتابعى التابعين ومن تبعهم باحسان الى يوم الدين ابتداء من القرن الثانى . فكل قرن يضم جيلين لو كان نضج الانسان يتم وهو فيها بين الاربعين والخمسين . وسمى القرن قرنا لانه يقرن امة بأمة ويواصل جيلا بجيل . فتلابع القرون انما يعنى تتابع الاجيال وتواصلها بالرغم من علاقة التدهور والانحدار ومسار السقوط جيلا بعد جيل ، وقرنا بعد قرن . ولا يشترط تساوى الاجيال فى الزمان . فاذا كان طول الصحبة شرط الصحابى مع النبى لمانه لا يكون بالضرورة شرط التابعى مع الصحابى . لذلك اختلفت القرون فى الطول ، اطولها قرن الصحابى الذى يزيد على مائة عام ، وأوسطها قرن التابعى الذى يبلغ السبعين عاما واقصرها قرن التابعى الذى يبلغ الخمسين عاما . وكلما توالى القرون قلت المدة لرسوخ العلم واحتواء الرواية وسهولة جمعها وتدوينها جيلا بعد جيل وقرنا بعد قرن . وبلغت العصر كلما توالى الاجيال كلما ازدادت سرعة الاتصال ونقل المعلومات وقلت المدة وانتشر الخبر (٢٥٥) . وقد تذكر مراتب

(٢٥٥) مما يجب اعتقاده أن الصحابة أفضل القرون ثم التابعون لهم ثم أتباع التابعين ، الكفاية ص ٧١ — ٧٢ ، البيهقورى ص ١٤ ، الجوهره ص ١٢ ، رتبة التابعين تلى رتبة الصحابة . التابعى من اجتماع الصحابى دون اشتراط طول الاجتماع كما فى الصحابى مع النبى .

التابعين بالاسماء وزيادة في التفضيل او بالنسب مع ان القرابة لبست مقياسا في التفضيل . وقد ترتبط مراتب التابعين في آخرها بمراتب العلماء لما كانوا حملة العلم كما ترتبط في اولها بمن ادرك العشرة المبشرين بالجنة ، كلهم او بعضهم . وقد تكون الغاية من التفضيل عدم الخلط في الروايات خاصة في الاسناد الذي يتطلب معرفة عصور الرواة ازمانهم (٢٥٦) . وقد يتحول الحساب التفصيلي الى حساب اجمالي

رتبة اتباع التابعين تلى رتبة التابعين من غير تراخ كبير . وسمى القرن قرنا لانه يقرن امة بامة وعالمًا بعالم . ثم جعل اسما للوقت أو لاهله . قرن الرسول ١ — ١٢٠ سنة ، وقرن التابعين ١٠٠ — ١٢٠ سنة ، واتباع التابعين من ١٧٠ — ٢٢٠ سنة ، عبد السلام ص ١٢٠ ، وأصحابه أفضل القرون المتأخرة والمتقدمة ما عدا الانبياء والرسول . ترجيح رتبة من لازمه وقاتل معه ، مما يجب اعتقاده ان أصحابه أفضل القرون ثم التابعون لهم ثم اتباع التابعين ، الكفاية ص ٧١ — ٧٢ ، مما يجب اعتقاده أيضا أن قرنه أفضل القرون ثم القرن الذي بعده ثم القرن الذي بعده ، البيجورى ص ١٤ ، « خير القرون قرنى ... » ، الانصاف ص ٦٦ — ٦٧ ، الاملة ص ٣٢٢ — ٣٢٧ ، وقد قيل شعرا :

وصحبه خير القرون فاستمع فتابعى فتابع لمن اتبع
الوسيلة ص ٧٣ ، المطيع ص ٧٣ — ٧٤ .

يليهم بقية الصحابة وبعدهم تابعون في الهداية
فتابعهم بعد يا فطين فهذه الثلاثة قرون
الجوهرة ج ٢ ص ٤٤ — ٤٥ .

(٢٥٦) أفضل التابعين أولى القربى وأفضل التابعيات حفصة بنت سيرين ، البيجورى ص ٤٥ ، في بيان مراتب التابعين . وفائدة هذه المسألة أن من لم يعرف مراتب التابعين ربما التبس عليه أمر بعضهم فظنه صاحبيا جعل مرسله مسندا وربما ظنه من اتباع التابعين فبخس حظه . وهم على خمس عشرة طبقة ، أعلاهم طبقة من أدرك العشرة الذين شهد لهم الرسول بالجنة أو أدرك أكثرهم ... وآخرهم في الطبقة من لقي أنس بن مالك من أهل البصرة أو عبد الله

وتصبح الخلافة استمرارا للنبوّة بعدها يسقط التاريخ مباشرة في خط منكسر دون ما تدرج ، فاما خلافة واما ملك عضود . فالخلافة نيابة عن النبوّة في عموم مصالح المسلمين ، ووقوف بنهاية الخليفة الرابع ، وبعدها تتحول الى ملك عضود . لذلك كان للخلفاء الاربعة الفضل على باقى الصحابة لرعايتهم مصالح المسلمين وتدبير شؤونهم . فالملوك والامراء يضررون بالرعية ولا يرعون الا مصالحهم الخاصة ، لم يأتوا ببيعة من الامة بل وراثة وملكاً (٢٥٧) . واذا ما تم حساب الواقع

بن ابي او في اهل الكوفة ان السائب بن يزيد من اهل المدينة او عبد الله بن الحرث من اهل الحجاز او ابا امامة الباهلى من اخطا الشام . ومن المخضرمين الذين ادركوا الجاهلية والاسلام ولم يرزقوا لقاء النبى ... وقد عد في التابعين قوم ولدوا في زمان النبى ولم يسمعوا عنه ... وطبقة بعدهم قوم التابعين ولم يصح سماع أحد منهم عن أحد من الصحابة .. وطبقة بعدهم قوم من أتباع التابعين وقد لقوا بعض الصحابة .. الاصول ص ٣٠٤ — ٣٠٦ .

(٢٥٧) مدة الخلافة ثلاثون سنة يكون الزمان بعدها خالياً من الامام بعد الخلفاء الراشدين لفتنقد الامة ، وتموت ميّة جاهلية ، التفتازانى ص ١٤٣ ، عند اهل السنة والاستقامة كان ابو بكر بعد النبى ثم عمر ثم عثمان ثم على ، وان الخلافة بعد النبوّة ثلاثون سنة مقالات ج ٢ ص ١٢٨ — ١٢٩ ، الخلافة وهى النيابة عن الرسول في عموم مصالح المسلمين من اقامة الدين وصيانة المسلمين ، القدرة مدتها « الخلافة بعدى ثلاثون سنة » وهذا صريح أن الائمة الاربعة افضل من الصحابة لان هذه المدة كانت دور ولايتهم . الى هذا التفضيل ذهب الجمهور ، عبد السلام ص ١٢٠ ، الخلافة ثلاثون سنة ثم بعد ملك وامارة ، النسفية ص ١٤٢ ، الخلافة في امتى ثلاثون سنة ثم ملك بعد ذلك ، خلافة ابي بكر وعمر وعثمان وعلى ثلاثون سنة ، الابانة ص ٦٩ ، افضل الصحابة النفر الذى ولى الخلافة العظمى وهى النيابة عن النبى في عموم مصالح المسلمين وقدرها ثلاثون سنة « الخلافة بعد ... » لان الملوك يضررون بالرعية ، البيجورى ج ٢ ص ٢٥ — ٤٦ ، وقد قيل شعرا في العقائد المتأخرة :

وخبرهم من ولى الخلافة وامرهم في الفضل كالخلافة
الجوهرة ج ٢ ص ٤٥ — ٤٦ .

بالسنتين ، مدة الخلفاء الاربعة لغاربت على الثلاثين سنة بالشهر وباليوم ، سنتان وثلاثة اشهر وعشرة ايام ، والثاني عشر سنين وستة اشهر وثمانية ايام ، والثالث احدى عشر سنة وعشرة شهور وتسعة ايام ، والرابع اربع سنوات وتسعة اشهر وسبعة ايام فيكون المجموع تسعة وعشرين عاما وخمسة اشهر واربعة ايام (٢٥٨) . ولما لم تكتمل المدة ثلاثين سنة تماما كان لزاما اضافة احد الائمة من اولاد الخليفة الرابع الذى انتهى بببيعة الامام الجائر او احد الخلفاء الآخرين المشهود له بالحق والعدل وبانه اعاد سيرة الخلفاء الراشدين ! والاشكال الاعظم في ادانة التاريخ مما يسبب حرجا لمبرى الانظمة السياسية الذين يريدون الحاقها بالنبوة والخليفة انتسابا الى الرسول ، او استمرارا للخلفاء الراشدين . فيخفف القطع الى الاحتمال او يخفف كمال الخلافة بخلافة ناقصة ولكنها ليست الملك العضود ! وبهذا التبرير يستطيع ملوك اليوم وأمراؤهم ايجاد نسب لهم بالنبى أو صلة لهم بالخلفاء الراشدين . ان الامر كله لا يعدو بجرّد تعويض نفسى عن هزائم العصر ومقارنتها بانتصارات الماضى . ولما كانت امكانيات العمل فى الحاضر مستغلقة تم

(٢٥٨) الخلفاء الاربعة ، أبو بكر سنتان وثلاثة اشهر وعشرة ايام ، وعمر عشر سنين وستة اشهر وثمانية ايام ، وعثمان احدى عشر سنة وأحد عشر شهرا وتسعة ايام ، وعلى أربع سنين وتسعة اشهر وسبعة ايام فيكون المجموع تسعة وعشرين سنة وخمسة اشهر واربعة ايام . فلم تكتمل المدة الا بايام الحسن بن على . ولهذا قال معاوية : أنا أول الملوك ، البيجورى ج ٢ ص ٤٥ — ٤٦ ، الاول الذى بايع امام البغى الحسن بن على والثانى الذى أرجع سيرة الخلفاء الراشدين عمر بن عبد العزيز . وهذا مشكل لان أهل الحل والعقد من الامة كانوا متفقين على خلافة الخلفاء العباسيين وبعض الروائية كعمر بن عبد العزيز . ولعل المراد أن الخلافة الكاملة التى لا يشوبها شيء من المخالفة وميل عن المتابعة تكون ثلاثين سنة ، وبعدها قد يكون وقد لا يكون ، التفتازانى ص ١٤٢ ، ان حصر الخلافة الكاملة فى ثلاثين لا يقتضى أن يكون بعدها ملك وامارة بل خلافة غير كاملة . فالأظهر أن حكم أهل الحل والعقد بالخلافة مساهمة لتسببه الملك بالخلافة لقربه منها وضبط أمر المعاش ضبطا شبيها بزمان الخلافة ، الاسفراينى ص ١٤٢ .

الانفتاح على الماضي ، وظهر هذا التصور المنهار للتاريخ المتساقط المتهاوى
المغمور تدريجاً أو انكساراً . والحقيقة أن لكل عصر روح ، ولكل نظام
سياسي أسس ، ولا توجد روح لكل العصور ولا نظام لكل الأزمان . لو
كان المقياس في التفضيل هو الصحة فانه يمكن للمعاصر اليوم أن يكون
من رفاق الرسول وصحبه شعورياً يتمثل بقيمته وأخذ سلوكه قدوة .
وقد يكون التابعى أفضل من الصحابى ، وقد يكون تابع التابعى
أفضل من التابعى ، وقد يكون إيمان مسلم اليوم أقوى وأعمق من إيمان
مسلم الأمس . وهل يقل الشهيد في الأرض المختصة اليوم الذى يفجر
نفسه مع المتفجرات في حصون العدو عن إيمان المسلمين الأوائل ؟
وماذا عن جندي اليوم الذى يقف أمام الإمام الجائر ببندقية بنهى بها
حكم الخيانة ونظام العمالة والتبعية ، ويحمى شرف أمة ، ويزيح عار جيل
بأكمله ؟ وما ذنب الأواخر انهم لم يولدوا في زمن الأوائل والميلاد عرض
تاريخي لا دخل في نطاق حرية الإرادة وبالتالي يكون خارج الاستحقاق ؟
تقوم الإمامة في التاريخ إذن على نظرية في التدهور . في البداية كان
الكمال والوحدة والفضيلة وفي النهاية كان النقص والتجزئة والرديلة .
وإذا كانت رؤية النبوة هكذا فهل هي نبوة أم معرعة بقوانين التاريخ
بالتطور ؟ إذا كان النسي مجرد مبلغ للوحي وليس منبهاً للمستقبل فإن
تسار الخليفة إلى ملك عضود يكون أقرب إلى استقراء الحوادث وسبر
التاريخ ومعرفة قوانينه . لكل ثورة تتحول إلى ثورة مضادة . وكل
نظام حديد ينتهى وينكسر بمخلفات النظام القديم . إن التفضيل على
هذا النحو المنهار إنما يقضى على تعددية النماذج . فكل صحابى نموذج
في السلوك ورؤية في العمل لا فضل لاحدها على الأخرى . قد يوجد
نموذج يعطى الأولوية للمثال على الواقع ، وللمبدأ على الحالة الخاصة ،
وهو نموذج صالح في بعض الأوقات والظروف التاريخية ، وقد يوجد
نموذج آخر يعطى الأولوية للواقع على المثال وللحالة الخاصة
على المبدأ ويكون صالحاً أيضاً في ظروف تاريخية أخرى . فكلاهما
صحيح نظراً . وكلاهما يطبقان عملياً في لحظتين تاريخيتين مختلفتين .
أما التفضيل بمعنى المراتب واختلافهما بين الأعلى والادنى أو بين الساق

اللاحق ، بين السلف والخلف فانما يقوم على التصور الهرمي للمالام الذى نتج عن الاثراق والذى صبت فيه الاشعرية المزدوجة بالتصنيف . وعلوم الحكمة . ان الافضلية لا تكون بين فرد وفرد أو أمير وأمر بل بين نظام ونظام بمقدار ما يحققه كل نظام من رعاية لمصالح الناس وحفاظ على وحدة الأمة ، لذلك ظهرت تصورات أخرى للتاريخ تضع الافراد على المستوى نفسه ابقاء على التعددية أو تصور آخر عكسى يجعل الخلف افضل من السلف والقرن المتأخر افضل من القرن المتقدم . فوزاءهم تراث طويل وتجارب سابقة وأماهم رصيد ضخم من التجارب الشبه وخبرات الاجيال (٢٥٩) . ولكن هذه التصورات البديلة المتعددة النماذج أو الارتقائية الاتجاه لم تستقر في وعينا القومى لأنها لم تكن التصور الغالب في الذات لانه كان تصور المعارضة في حين كان التراث تراث سلطة . ولم يستقر هذا التصور الارتقائى الا في أحد جوانب الوعي في الامم المجاورة على نحو أسطورى عن طريق انتظار الامام الغائب الذى سيكون بيده سبيل الخلاص .

هـ - هل هناك تفضيل بين العلماء ؟ وإذا كان العلماء ورثة الانبياء ،

كما أن الخلفاء نيابة عنهم في مصالح الأمة وقع تفضيل أيضا بين العلماء . فهل يأتى العلماء بعد الرسل باعتبار أنهم ورثة الانبياء أم بعد الخلفاء الاربعة أم بعد العشرة المبشرين بالجنة أم بعد أهل بدر أو أحد أو سعة الرضوان ؟ وإى علماء أفضل ، علماء الاول أم الثانى أم الثالث أم علماء

(٢٥٩) ما بعد القرون الثلاثة سواء في الفضيلة . ذهب آخرون الى تفاوت بقية القرن بالسبقية فكل قرن أفضل من الذى بعده الى يوم القيامة ، القرون المتأخرة وأكثرهم ثوابا ، البيجورى ص ٤٥ ، وقد قيل في هذا المعنى أيضا شعرا :
هذا وقوم فضّلوا وفاضلوا ويعضه كل بعضه قد يفضّل
الجوهرة ص ١٢ .

الامة الى يوم الدين ؟ واى علماء وفى اى علم ؟ العلوم النقلية أم العلوم العقلية ، أم العلوم النقلية العقلية ؟ وهل افضل فى درجة العلم أم فى فضائل أخرى تزخر بها مصنفات العلم والعلماء ؟ وما هو موقفهم ؟ التقليد أم التجديد ، التبعية أم الاستقلال ، التردد أم اعادة البناء ، التكرار أم الخلق والابداع (٢٦٠) ؟ وهل يمكن رصد كل العلماء حتى يوم الدين حتى يكون الحكم بالفضل جامعاً مانعاً شاملاً صادقاً والا كان مبتسراً على علماء قرن أو قرنين ؟ فى كل الاحوال تنتهى الامة بأحكام العلماء والائمة أى فى الامة العلمية لا السياسية . قد يظلب أحياناً ائمة الفقه ، فالدين عقيدة وشريعة ، وقد يظهر علماء الكلام وكبار الصوفية دون تصنيف دقيق للعلم والعلماء ولكن يكشف عن اردواج الاشعرية بالتصوف وارتباط الفقه بالحديث وظهور علوم النحو والبلاغة وبالتالي مزج العلوم النقلية مثل الفقه والحديث بالعلوم النقلية العقلية مثل الكلام والتصوف وظهور بعض العلوم الانسانية كالنحو والبلاغة لا تذكر علوم القرآن والتفسير والبصرة ضمن العلوم النقلية . ولا تذكر أيضا علوم الجغرافيا والتاريخ ضمن العلوم الانسانية . أما العلوم العقلية الخالصة

(٢٦٠) فى بيان أحكام العلماء والائمة ، الاصول ص ٢٩٤ - ٣١٧ ، وقد قيل شعرا :

مالك وسائر الائمة كذا أبو القاسم هداة الامة
فواجب تقليد حرماتهم كذا حكى القوم بلفظ ليههم
الجوهرة ج ٢ ص ٥١ - ٥٣ .

فمن هو أبو القاسم ؟ قيل عالم قبل الشافعى ، ابن عباد ، أبو حنيفة (علماء فارس) ، وبعد الائمة الاربعة : مالك ، الشافعى ، أبو حنيفة ، ابن حنبل ، الليث ، داود ، سفيان الثورى ، اسحق بن راهوية ، الطبرى ، سفيان بن عيينة ، الاوزاعى ، الاشعرى ، الماترىدى ، الجنيد سيد الصوفية وكان على مذهب أبى ثور صاحب الشافعى . مالك من هذه الامة . فى الفروع والاشعرى فى الاصول والجنيد فى التصوف . ومن لم يستطع الاجتهاد عليه التقليد ، هل يجوز تقليد واحد بعينه ؟ البيجورى ج ٢ ص ٥١ - ٥٣ ، عبد السلام ص ١٢٧ - ١٢٨ .

الرياضية ، الطبية فتختفى تماما . ربما لان بعض هذه العلوم لم يكن قد ظهر او انتظم بعد وربما لان العلوم المذكورة اقرب الى العلوم الثقيلة في مجموعها من العلوم العقلية . ويذكر ترتيب السبلطة ويختفى علماء الفريقة الضالة اى تراث المعارضة ويضرب حوله مؤامرة السد والنسيان (٢٦١) . وفي عرض كل علم تظهر غايتان : الاولى تاريخية اى ترتيب العلماء طبقا للطبقات والعصور فهذا اولهم من الصحابة وذلك اولهم من التابعين او طبقا للعلوم الاخرى . فهذا اولهم من المتكلمين وهذا اولهم من الفقهاء وأئمة الحديث . وهو تاريخ مذاهب اى من وجهة نظر الفرقة الناحية وحدها فرقة السبلطة في مقابل الفرقة الضالة ، وهى فنق المعارضة بكل صنوفها ، العلنية منها والسرية ، اداخلية منها والخارجية . وتذكر أسماء العلماء وعناوين مصنفاتهم . والغاية الثانية مذهبية عقائدية إنقد عقائد الفرق المخالفة وتنفيذ مذاهبها وكلها احكام قيمة من وجهة نظر السلطة القائمة التى تعتبر نفسها الفرقة الناجية . ليستعمل سلاح الالقاب ، فالمعارضة اما قدزية تنكر القدر او خارجيه تخرج على الامام او غلاة روافض تتطرق وترفض . وتذكر اقوالها بلفظ « زعم » او « ادعى » فى حين ان الفرقة الناجية اهل السنة والاستقامة او اهل الحق او اصحاب الحديث او الجمهور اى الغالبية فى مقابل الاقلية . كما تذكر أسماء المصنفات فى الرد على الفرق المخالفة والفتاوى من فقهاء السلطان بتحليل دلائلهم وينتزع منها اية شرعية فى العقائد ، وينكر عليها انقياسها الى الامام الرابع او الى الصحابة حتى تبدو خارجية او هامشية او دخيلة او منحرفة . والغاية من هذا التاريخ كله هو تشويه الخصوم السياسيين حتى يسهل بعد ذلك عزلهم عن الناس والتخفيف من آثارهم على الحياة العامة باستعمال

(٢٦١) يذكر البغدادى ائمة الدين فى علم الكلام وائمه الفقه من اهل السنة والجماعة وائمة الحديث والاسناد ، وائمة التصوف والاشعار ، وائمة النحو واللغة ، ولا يذكر الا ترتيب علماء اهل السنة ، الاصول ص ٣٠٩ - ٣١٧ .

سلاح التكفير والتضليل . والاعتماد على آراء الفقهاء وائمة الحديث وبلغتهم في نقد الخصوم من المتكلمين يهدف أساسا الى العامة الذين في تصورهم أن الفقهاء على حق والمتكلمين على باطل . فإذا ما تصدى الفقهاء المتكلمون من الفرقة الناجية الى متكلمي الفرق الضالة فإن الحق يتصدى للبطل ! كما يضم الى الفقهاء بعض الصوفية والادباء الشعراء لما لهم من ثقة عند الناس وبالتالي يشدد الحصار حول الخصوم العقلانيين العنيدين صعبى الفهم والكلام . وان حددت المناظرات في مجلس السلطان لتدل على استعمال السلطة لفقهاءها ضد الخصوم ، وأن السلطة السياسية هي الحكم الفصل في خصومات المتكلمين . فالمعتقد تدور في اللعبة السياسية والخلاف بين المذاهب إنما بدور حول كرمي الحكم ، ويحرسه عسكر السلطان . ويبرز فقيه السلطان الاول ومؤسس مذهب السلطة يزعم الفرقة الناجية علم ، أنه هو الحق والسلطة والدين . وأن الامة كلها تابعة له . وأن كل من دونه خارج عليه . وتلاميذه هم القضاة الذين يفصلون بين الحق والباطل ويحكمون في منازعات الخصوم . وما داموا قد حكموا بتضليل الفرق المخالفة مانهم لا يخطئون . وإذا كانوا يحكمون في المناطق النائية حتى الحدود والغور فالاولى أن تؤخذ أحكامهم في المناطق القريبة وفي المدائن في قلب البلاد . وإذا كان من تلاميذه كبار المفسرين والمؤرخين فالاولى بالتلمذ عليه والسماع اليه عامة الناس (٢٦٢) . ومن ترتيب اثبة الفقه يظهر

(٢٦٢) في ترتيب ائمة الدين في علم الكلام . أول متكلمي اهل السنة من الصحنجة على لمناظرته الخوارج في مسائل الوعد والوعيد ومناظرته القدرية في القدر والقضاء والمشيئة والاستطاعة . ثم عبد الله بن عمر في كلامه على القدرية وبراعته منهم ومن زعيمهم المعروف بمعبد الجهنى . وادعت القدرية أن عليا كان منهم وزعموا أن زعيمهم واصل بن عطاء الغزال أخذ مذهبهم من محمد وعبد الله بن علي وهذا من بهتهم . ومن العجائب أن يكون ابننا علي قد علمنا وأجلا رد شهادة علي وطلحة والشك في عدالة علي ، افتراء ، وهما علماه ابطال

=

مجموع الفقهاء على عقائد الفرقة الناجية ، فرقة السلطة ابتداء من

شفاعة على وشفاعة صهر المصطفى ، وأول متكلمى أهل السنة من التابعين عمر بن عبد العزيز وله رسالة بليغة في الرد على القدرية ثم زيد بن علي وله كتاب في الرد على القدرية من القرآن ثم الحسن البصري وقد ادعته القدرية فكيف يصح لها هذا مع رسالته إلى عمر بن عبد العزيز في ذم القدرية ومع طرده وأصلا عن مجلسه عند اظهار بدعته ، ثم الشعبي وكان أشد على القدرية ثم الزهري وهو الذي أمتى عبد الملك بن مروان بدعاء القدرية . ومن بعد هذه الطبقة جعفر بن محمد الصادق وله كتاب في الرد على القدرية وكتاب في الرد على الخوارج ورسالة في الرد على الغلاة من الروافض وهو الذي قال : أرادت المعتزلة أن توحذ ربها فالتحدث ، وأرادت التعديل فنسبت البخل إلى ربها . . وأول متكلمهم من الفقهاء وأرباب المذاهب أبو حنيفة والشافعي . فان أبى حنيفة له كتاب في الرد على القدرية سماه كتاب « الفقه الأكبر » . وله رسالة أملاها في نصرة قول أهل السنة ان الاستطاعة مع الفعل ولكنه قال انها تصلح للضدين ، وعلى هذا قوم من أصحابنا ، وقال صاحبه أبو يوسف في المعتزلة انهم زنادقة . وللشافعي كتابان في اللام أحدهما في تصحيح النبوة والرد على البراهمة والثاني في الرد على أهل الأهواء . وذكر طرفا من هذا النوع في كتاب القياس وأشار فيه إلى رجوعه عن قبول شهادة المعتزلة وأهل الأهواء . فأما المريسي من أصحاب أبي حنيفة فانهما وافق المعتزلة في خلق القرآن وأكفرهم في خلق الأفعال . ثم من بعد الشافعي تلامذته الجامعون بين علم الفقه والكلام كالحارث بن أسد المحاسبي وأبي علي الكرابيسي وحرمة البويطي وداود الإصبهاني . وعلى كتاب المريسي في المقالات معول المتكلمين في معرفة مذاهب الخوارج وسائر أهل الأهواء . وعلى كتبه في الشروط وفي علل الحديث والجرح والتعديل معول الفقهاء وحفاظ الحديث وعلى كتب الحارث بن أسد في الكلام والفقه والحديث معول متكلمى أصحابنا وفقهائهم وصوفييتهم . ولداود صاحب الظاهر كتب كثيرة في أصول الدين مع كثرة كتبه في الفقه (ابنه أبو بكر جامع بين الفقه والكلام والأصول والأدب والشعر) . وكان أبو العباس بن شريح أنزع الجماعة في هذه العلوم وله نقض كتاب الجاروف على القائلين بتكافؤ الأدلة وهو أشبع من نقض ابن الراوندي عليهم . فأما تصانيفه في الفقه فالله يحصيها . ومن متكلمى أهل السنة أيام المأمون عبد الله بن سعيد التميمي الذي دمر على المعتزلة في مجلس المأمون وفضحهم ببيانه وآثار بيانه في كتبه وهنو

العشرة المشيرين بالجنة والفقهاء الاربعة الذين اجمعوا جميعا على اى السلطة . فالعشرة لهم الآخرة والاربعة لهم الحكم فى الدنيا وبالتالى تكون عقائد السلطة قد فازت بالدنيا والآخرة فى آن واحد . واذا حدث خلاف بين الاربعة اختلفت الامة واذا حدث اتفاق بينهم اتفقت الامة . ومادامت الامة قد اجمعت على عقائد الفرقة الناجية وتكفير الفرق

أخو يحيى بن سعيد القطان وارث علم الحديث وصاحب الجرح والتعديل . ومن تلاميذه عبد الله بن سعيد عبد العزيز المكي الكتانى الذى مضى المعتزلة فى مجلس المأمون وتلميذه الحسين بن الفضل العجلي صاحب الكلام والاصول ، وصاحب التفسير والتأويل وعلى نكته فى القرآن معول المفسرين . وهو الذى استصحبه عبد الله بن طاهر والى خراسان ومن تلاميذه عبد الله بن سعيد أيضا الجنيدي شيخ الصوفية وامام الموحدين . وله فى التوحيد رسالة على شرط المتكلمين وعبارة الصوفية . ثم بعدهم شيخ النظر وامام الآفاق فى الجدل والتحقيق أبو الحسن على بن اسماعيل الأشعري الذى صار شجيا فى خلق القدرية والنجارية والجهنية والجنسية والروافض والخوارج . وقد ملأت الدنيا كتبه . وما رزق أحد من المتكلمين من التبع ما قد رزق لان جميع اهل الحديث وكل منهم لم يتمزل من اهل الراى على مذهبه . ومن تلاميذه المشهورين أبو الحسن الباهلى وأبو عبد الله بن مجاهد اثرا تلامذة هم الى اليوم شمس الزمان وأئمة العصر كابى بكر محمد بن الطيب قاضى قضاة العراق والجزيرة وفارس وكرمان وسائر حدود هذه النواحي ، وأبى بكر محمد بن الحسين بن غورك وأبى اسحق ابراهيم بن محمد المهرانى . . . وقبلهم أبو الحسن بن مهدى الطبرى صاحب الفقه والكلام والاصول والادب والنحو الحديث . ومن آثاره تلميذ مثل أبى عبد الله الحسين بن محمد البزازى صاحب الجدل والتصانيف فى كل باب من الكلام . . . وقبل هذه الطبقة شيخ العلوم على الخصوص والعجموم أبو على الثقفى . وفى زمانه كان امام اهل السنة أبو العباس القلانسى الذى زادت تصانيفه فى علم الكلام على مائة وخمسين كتابا . وتصانيف الثقفى ونقوضه على اهل الاهواء زائدة على مائة كتاب . وقد أدركنا منهم فى عصرنا أبا عبد الله بن مجاهد ومحمد بن الطيب قاضى القضاة ومحمد بن الحسين بن غورك وابراهيم بن محمد المهرانى والحسين بن محمد البزازى وعلى منوال هؤلاء الذين ذكرناهم شيخنا وهو لاهياء الحق كل وعلى أعدائه غل ، الاصول

ص ٣٠٧ — ٣١٠ .

الضالة فعلى هذا النحو تكون الامة . فاذا ما حدث خلاف بين الفقهاء فانه لا يكون فى اصول الكلام بل فى مروع الفقه وبالتالى لا يحدث خرق للاجماع على عقائد الفرقة الناجية . فاذا ما حدث خلاف فى اصول العقائد فانه لا يحدث فى العقليات بل فى السمعيات مثل الايمان هل هو مجرد اقرار ومعرفة أم يصحبه تصديق وعمل أو فى موضوع من العقليات يتم التفويض فيه والتسليم يعجز العقل عن معرفة كنه الاشياء . وقد انتصر الفقهاء لعقيدة الفرقة الناجية وأبطلوا قول الخصوم فى الاستطاعة وخلق الاعمال حتى يتم استسلام الناس لقوى خارجية عنهم يصعب يعد ذلك معرفة ايها من الله وايها من السلطان . واكرر الخصوم مراسا هى المعارضة العقلية العلنية الداخلية التى تتطلب المواجهة بالحجة علنا وإمام الناس . فالاجماع مع الفرقة الناجية والتفرق والخروج والاختلاف مع الفرق الضالة . وان حكم ائمة الفقه وهم الاصحاب فى أهل الاهواء هو عدم جواز الصلاة خلفهم وريد شهادتهم لانهم زنادقة (٢٦٣) وفى ترتيب ائمة الحديث والاسناد يظهر

(٢٦٣) فى ترتيب ائمة الفقه من أهل السنة والجماعة . نص فقهاء الصحابة على مذهب أهل السنة والجماعة والعشرة الذين شهد لهم النبى بالجنة كانوا فقهاء . وأربعة من الصحابة تكلموا فى جميع أبواب الفقه وهم على وزيد وابن عباس وابن مسعود . وهؤلاء الأربعة متى أجمعوا فى مسألة على قول فالامة فيها مجمعة على قولهم غير مبتدع لا يعتبر خلافه فى الفقه . وكل مسألة اختلف فيها هؤلاء الأربعة فالامة فيها مختلفة . وكل مسألة انفرد فيها على بقول عن سائر الصحابة تبعه فيها ابن أبى ليلى والشعبى وعبيدة السلماني . وكل مسألة انفرد فيها زيد بقول اتبعه مالك والشافعى فى أكثر . وتبعه خارجة بن زيد لا محالة . وكل مسألة انفرد فيها ابن عباس بقول تبعه فيها عكرمة وطاوس سعيد بن جبير . وكل مسألة انفرد فيها ابن مسعود بقول تبعه فيها علقمة والاسود وأبو ثور ثم من بعض الصحابة الفقهاء السبعة من أهل المدينة وهم . . وقد قال مالك قول هؤلاء السبعة اجماعا اذا اجتمعوا على قول واحد . ومن بعدهم ائمة الاثمة فى الفقه مثل الأوزاعى ومالك والثور والشافعى وأبى ثور وأحمد بن حنبل وإسحق بن راهويه وداود صاحب الظاهر وتلاميذه هؤلاء فى الفقه

علماء الفرقة الناجية على أنهم حملة العلم ونقلة الرواية فيوثق بهم على أساس أنهم ورثة الانبياء . وهم أصحاب التصانيف والتأليف في السرد على أهل الاهواء وهم أهل الجرح والتعديل والثقة العدول وبالتسليم . تقبل شهادتهم ويتم التسليم بأحكامهم ضد المدلسين الضعفاء ، أهل الاهواء (٢٦٤) . أما ترتيب أئمة التصوف والاشارة . فهم في مجملهم ما

على سبيل الحديث . فلما الذين وافقوا في أصول الكلام وخالفوهم في فروع الأحكام فأبوا حنيفة وابن أبي ليلى ومن في طبقتهم من أهل الرأي . وأصل أبي حنيفة في الكلام كأصول أصحاب الحديث إلا في مسائلين . أحدهما أنه قال في الايمان أنه اقرار ومعرفة والثانية قوله بأن لله ماهية لا يعرفها الا هو كما ذهب اليه ضرار . وقد دمر أبو حنيفة في كتابه الذي سماه « الفقه الاكبر » على المعتزلة ونسب فيه قوله أهل السنة في خلق الافعال وفي أن الاستطاعة مع الفعل الا أنه يصلح للضدين . وهذا قول أصحابنا . وقال أبو يوسف في المعتزلة أنهم زنادقة . وقال محمد بن الحسن بن صلى خلف القدرى القائل بخلق القرآن يعيد صلاته . ورد مالك شهادة أهل الاهواء كلهم . وقد أشار الشافعى الى ذلك في كتاب القياس ، الاصول ص ٣١١ - ٣١٢ .

(٢٦٤) في ترتيب أئمة الحديث والاسناد . هؤلاء على طبقات . فطبقة التابعين منهم أربعة وهم ... وعد فيهم ... وكان قد أدرك انس ... والفقهاء السبعة من التابعين في هذه الجملة فانهم كانوا مع فقهاء أئمة في الحديث ، ومن طبقة اتباع التابعين منهم ... وفي الطبقة التي بعدهم الشافعى وابن حنبل ... وهؤلاء أئمة الجرح والتعديل . وقد ذكر الشافعى أهل هذا العلم في كتاب « الرسالة » وصنفه لعبد الرحمن المهدي وعلى بن المدين هو الذي أكثر تصانيفه في هذا الباب فمنها كتاب الاسامى والكنى ، كتاب الضعفاء ، كتاب المدلسين ، كتاب الطبقات ، كتاب علل المسند ، كتاب الوهم والخطأ ، كتاب قبائل العرب ، كتاب التاريخ ، كتاب الثقات ، كتاب اختلاف الحديث ، كتاب الاسامى الشاذة ، كتاب تفسير غريب الحديث ، كتاب مذاهب المحدثين . وعلى كتب يحيى معول أهل الحديث في الجرح والتعديل . واسحق بن راهوية أملى مسنده الكبير . البخارى صاحب المسند والتاريخ وكتاب الضعفاء ... مسلم صاحب المسند والكتب العشرة والطبقات والاقتران والعلل والاسناء والكنى والتواريخ ،

يزيد على الالف ويس من بينهم أهل الاهواء الا ثلاثة حلولى واتحادى وهو ما لا تقبله العامة ، ومعتزلى طرده الصوفية من بينهم كما يطرد الطيب الخبث ! ولما كان الصوفية ائمة العامة والمسيطرين عليهم في الطرقات والزوايا فان كلامهم مسموع ورايهم صائب . وهم أهل التصوف والاشارة الذين يفهمون ما لا يفهمه غيرهم وبالتالي كانت الثقة بهم اعظم لعلومهم الدينية التى لا يجوز الاعتراض عليها (٢٦٥) . اما ترتيب ائمة النحو واللغة فهم اولاً جميعاً من الفرقة الناجية ولا أحد منهم من الفرق الضالة . وكل تصانيفهم في الهجوم على المعارضة العقلية العلنية الداخلية . وان كل من يجالسها أو يخالطها أو يصادقها أو يتأثر بها فهو مذموم مكروه مثلها ، تهمة يجب الدفاع عنها . وأهل اللغة والادب مثل الصوفية قريبون من العامة . فاذواق العامة في اللغة والادب لا تقل عن اذواقها الصوفية . وبالتالي يمثل علماء اللغة والنحو سلطة أدبية يمكن بعدها الثقة بهم وتصديق أحكامهم على أهل الاهواء (٢٦٦) . وبالإضافة الى هذا كله فان كل أهل الثغور أى حدود

المرزوى صاحب اختلاف العلماء . . محمد بن اسحق بن خزيمة مع ما كان فيه من مكابدة المتكلمين ثم رجع الى موافقة منه لهم . . . وكل من ذكرناهم وخبرناهم مكفرين من أهل القدر وسائر الاهواء والبدع ، الاصول ص ٣١٢ — ٣١٥ .

(٢٦٥) في ترتيب ائمة التصوف والاشارة . . . المسفحيل في كتاب تاريخ الصوفية للسلمى على زهاء الف شيخ من الصوفية ما فيهم أحد من أهل الاهواء بل كلهم من أهل السنة الا ثلاثة (أ) أبو حنبلان الدمشقى فائنه تستر بالصوفية او كان من الحلولية (ب) الحلاج وشأنه مشكل وقد رضي ابن عطاء وابن خنيق وابن القاسم الفصر أباضى (د) القناد ، انتهته الصوفية بالاعتزال فطرده لان الطيب لا يقبل الخبيث ، الاصول ص ٣١٥ — ٣١٦ .

(٢٦٦) ترتيب ائمة النحو واللغة من أهل السنة . هؤلاء فريقان في المذهب بصرية وكوفية والكوفية منهم . . . وكلهم من أهل السنة ،

الامة واطرافها حيث تجب الحماية للداخل والصد للاعداء في الخارج
كلهم من عقائد الفرقة الناجية وليس فيها من عقائد اهل الاهواء شيئا .
فحماية الامة اذن تأتي من الفرقة الناجية وخزايها يأتي من اهل الاهواء .
وبالتالى كان جهاد اهل الثغور بالحجة والاستدلال ضد اهل الاهواء
وفي مقدمتهم القدرية جزء من الجهاد ضد الاعداء حماية للامن وتحسينا
لثغورها . الفرقة الناجية هم اهل الفكر والسلاح والفرق الضالة هم
اهل الهوى والخنوع ! وهكذا يكتب التاريخ ، ويفاضل بين العلماء دفاعا
عن السلطة ضد خصومها بعد ان لبست ثوب الفرقة الناجية واللبست
خصومها ثوب الفرق الهالكة (٢٦٧) .

ولابراهيم الحرثي كتب في الرد على القدرية واهل الاهواء . وللنفراء
كتاب في ذم القدرية . والبصريون منهم اولهم ابو السود الدؤلى . وله رسالة
في ذم القدرية ، مع انتسابه الى الشيعة . وبعده يحيى بن يعمر
وعيسى بن عمر الثقفى وعبد الله الحضرمى وكانا يذمان القدرية ، وذا
في شكه في شهادة على وطلحة . ولابى عمر وابن العلاء كلام كثير
في ذم القدرية واذم عمرو بن عبيد ، وبعدها الاصمعى وهو الذى طرد
الجاحظ من مجلسه وقنعه بنعله . وقال نعم قناع القدرى النعل . .
والزجاج سننه ومعانيه في القرآن اعلى مذهب اهل السنة . . . كان
على مذهب الشافعى ، والسجستاني شيخ اهل السنة شديد على
القدرية . وانما نسب المبرد الى الاعتزال لمجالسته الجاحظ . وليس في
كتبه شيء يدل على الاعتزال . وفي هذا دليل على ان جميع ائمة الدين
في جميع العلوم من اهل السنة ، الاصول ص ٣١٦ - ٣١٧ .

(٢٦٧) في تحقيق اهل السنة لاهل الثغور : بيان هذا واضح
من ثغور الروم والجزيرة وثغور الشام وثغور اذربيجان وباب الابواب
كلهم على مذهب اهل الحديث من اهل السنة وكذلك ثغور افريقية
والاندلس ، وكل ثغر وراء بحر المغرب اصله اصحاب الحديث وكذلك
ثغور اليمن على ساحل الزنج . واما ثغور اهل ما وراء النهر في
وجوه الترك والصين فهم فريقان : اما شافعية واما من اصحاب
ابى حنيفة . وكلهم يلغنون القدرية واهل الاهواء . وقد قال الله « والذين
جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا » ، والجهاد بالحجة والاستدلال من
اهل السنة ظاهر على مخالفيهم من اهل الاهواء والجهاد مع الكفرة
في الثغور منهم ، وليس لاهل الاهواء كفر . فصح ان اهل السنة هم
المهتدون ، الاصول ص ٣١٧ .

و — هل هنا تفصيل بين الامم ؟ وتنتهى مراتب التفضيل بالتفضيل بين الامم واعتبار امتنا افضل الامم (٢٦٨) . ولكن السؤال : هل هى افضل الامم على الاطلاق أم انها كذلك مشروطة بشرط أو بشروط ؟ فهى افضل أمة لان فيها تم اختتام الوحي وانتهاء مراحل المتتالية منذ خلق البشرية حتى الآن . فهى الأمة التى اكتملت فيها التجربة ولديها رصيد الامم الاخرى وتجاربها . هى نهاية تطور الوحي وخاتم النبوة وبالتالي تمثل الوعى الانسانى المستقل القادر بعقله وبارادته على أن يعتمد على نفسه دون ما حاجة الى عون خارجى فى فهم الطبيعة . أو فى التأثير عليها . فهى أمة بلا وصاية ولا تبعية . هذا هو الشرط الاول . وهى خير أمة اخرجت للناس ليس على الاطلاق ولكن لانها تأثر بالمعروف وتنبه عن المنكر أى أنها أمة قادرة على الرقابة ، رقابة الشعب على الحكام ، ورقابة المؤسسات الدستورية على الاجهزة التنفيذية ، وتعلن عن ذلك على الملأ وفوق رؤوس الاشهاد . فهى أمة حرة فى التعبير عن الراى والقول والعمل ، لا تخشى فى الله لومة لائم ، لا تسكت عن الحق ولا ترضى بالظلم وهذا هو الشرط الثانى . لم يفصل القدماء هذه المرتبة فى التفضيل لان الامم الاخرى كانت منضوية تحت الأمة الحضارية الجديدة فلم تشعر بأهمية التفضيل قدر شعورها بالتفضيل مع الخصوم السياسيين . ومع ذلك يظل السؤال : الى أى حد تستوفى الأمة حاليا هذين الشرطين أم انها الآن مغلقة على أمرها تابعة وتحت الوصاية وإن أمما أخرى غيرها استحققت هذه الشروط وبالتالي تكون أفضل منها ؟

٣ - التوحيد بداية النهضة .

إذا كان التفضيل بداية الانهيار فإن التوحيد بداية النهضة .

(٢٦٨) ولا خلاف فى إن أمة محمد افضل الامم ، الفصل ج ٤ ص

فبقدر ما توجد شواهد انقلبية على سقوط الامامة وانهيار الخلافة في التاريخ توجد شواهد أخرى انقلبية وعقلية وواقعية على تقدم التاريخ ونهضة الشعوب والاتجاه نحو المستقبل . وان هذه الرؤية الاولى ، الانهيار المستمر للتاريخ ، انما تولدت من شعور بالحزن والاسى على ما وقع في الامة من فتنة وشقاق وتحول الخلافة الى ملك ، والامامة الى وراثة ، وركون الناس الى الدنيا . فكان من الطبيعي أن يخرج هذا التصور للتاريخ على أنه انهيار مستمر . وما أسهل بعد ذلك من وجود نصوص دينية بهذا المعنى حتى يحدث تطابق بين التجربة النفسية والنص الديني . ومع بدايات النهضة الحالية منذ حركات الإصلاح الديني الأخيرة وحركات التحرر الوطني ومحاولات التفكير في شروط النهضة يبرز التوحيد من جديد مرتبطاً بالنهضة كروية للتاريخ مخالفة للرؤية الاولى ، التاريخ كتقديم واتجاه نحو المستقبل ، وانه في الامكان ابداع مما كان ، وأن هناك مجالاً للسبق . فالسابقون السابقون لمن شاء منا أن يتقدم أو يتأخر .

١ — الانسان والتاريخ . كشفت محاولة إعادة بناء علم أصول الدين عن وجود بعدين رئيسيين فيه هما الانسان والتاريخ وهما البعدان الناقصان أيضاً في وجداننا المعاصر . وقد يكون تغليفهما في علم التوحيد القديم هو السبب في اختلافهما من وجداننا المعاصر (٢٦٩) . لماذا انقسم العلم الى قسمين رئيسيين العقليات والسمعيات او الالهيات والنبوات ، فان القسم الاول هو في الحقيقة مبحث الانسان . فماله هو الوهم الخالص ، الذات ، أي شعور الانسان بوجوده ، ليس له بداية في الزمان ، ينشأ في الشعور ويبقى فيه طالما كان الشعور يقظاً . لا يوجد في محل ، فالشعور زمان لا مكان ، ولا يشبهه شيء لانه وعى خالص ، ولا يأخذ

(٢٦٩) انظر بحثنا ، لماذا غاب مبحث الانسان في تراثنا القديم ؟ لماذا غاب مبحث التاريخ في تراثنا القديم ؟ دراسات اسلامية ص ٣٩٣ — ٤٥٦ .

تعبير عن وحدة الشعور . فإذا ما تعين هذا الوعي الخالص فأنه يتسم بصفات الوعي النظرية والعملية ، النظرية مثل العلم الذى يأتى من السمع والبصر ويعبر عن نفسه بالكلام ، والعملية مثل الإرادة القدرة . وهذه الصفات النظرية والعملية أنها هى تعبير عن الحياة البقطة . والوعي الخالص والوعي المتعين كلاهما يعبران عن الانسان الاكامل ، الانسان المثالى ، ما يجب أن يكون عليه الانسان سواء كوعي خالص كذات أو كوعي متعين بالصفات . فإذا ما تحول الانسان الكامل الى الانسان المتعين فأنه يظهر كحرية وعقل ، والحرية سابقة على العقل لأنه بها يثبت وجوده ويستقل عن الانسان الكامل ثم يظهر العقل كأساس للحرية اذ أن الحرية عاقلة . وتبدو حرية الانسان المتعين في خلق الافعال أى أنه يكون صاحب أفعاله مسؤولا عنها سواء أفعال الشعور الداخلية أو أفعال الشعور الخارجية أو أفعال البدن في الطبيعة أو أفعال الانسان في المجتمع . فافعال الشعور الداخلية من ادراك وعلم أفعال حرة . وأفعال الشعور الخارجية تقوم على الاستطاعة . وأفعال البدن في الطبيعة تجعل فعل الانسان ممتدا ومنتشرا في العالم ومحدثا لمساره . ويصب خلق الافعال في النهاية في أفعال الانسان في المجتمع والتاريخ حيث يكون مسؤولا عن وضع أمة في لحظة معينة وعن مصيرها في التاريخ . ولما كانت الحرية عاقلة برز العقل أساسا للنقل ، وأصبح العقل قادرا على ادراك حسن الافعال وقبحها ، وعلى ادراك الصلاح والاصلاح وفهم الغائبة في التاريخ . ولكن بسبب هذه الرؤية المنهارة للتاريخ لم يظهر الانسان فيه ، وتحول الانسان الكامل الى مجرد رمز وأمل ومشعب يتعلق به الانسان المقهور بلا إرادة مستقلة وبلا عقل قادر . ولم يبق أمام الانسان المقهور الا التصوف والاشراق حتى يحدث التوافق بينه وبين نفسه هروبا من العالم وتعويضاً عن اغترابه فيه .

وقد كشفت السمعيات أو النبوات عن البعد الثانى وهو التاريخ سنوء التاريخ للعام الممتد منذ البداية في النبوة وحتى النهاية في المعاد أو التاريخ المتعين بفعل الانسان الفردى أو بفعل الدولة كنظام سياسى . فالانسان يصب في التاريخ . وكما أن الانسان كامل ومتعين فكذا التاريخ عام ومتعين . والتاريخ العام هو تاريخ الوجى أو تاريخ الفكر . وتاريخ

الفكر هو تاريخ الوعى أو الوعى التاريخى ، تجارب البشر السابقة ، حياة الشعوب ، ونهضات الأمم وسقوطها . ويصب الوعى التاريخى فى الوعى الفردى ، فيصبح الوعى الفردى وعيا تاريخيا . ويصبح الوعى الفردى مسؤولا عن التاريخ ودافعا اياه نحو غايته ونهايته فى المعاد . وطبقا لفعل الانسان فى التاريخ ، وعينه بالماضى والتزامه بالحاضر ، يتحدد مسار التاريخ فى المستقبل . وطبقا لهذا التحدد يحدث المعاد كنهاية للفعل و، كائنات التحقق . كما يتحدد مصير الانسان فيه بالفناء أو البقاء ، طبقا لفعله ووجوده فى الحاضر بالعدم أو الوجود . يتعين التاريخ اذن بفعل الفرد الذى يقوم على النظر والذى يتحول فيه النظر الى تصديق بالوجدان . ويكون الفعل بالكلمة والاعلان كتعبير عن النظر والصدق ويكون ايضا بالفعل الجوارح . ولما كان الفرد لا يعيش بمفرده بل يعيش فى جماعة ظهر النظام السياسى كاكتمال لفعل الفرد ، وأصبحت الدولة استمرارا لوجوده وتحقيقا لاختياره . فالفرد والدولة تعينان للتاريخ العام أى أن العمل والسياسة تعينان للنبوة والمعاد . يكشف اذن علم التوحيد عن حضور الانسان والتاريخ فى شقيه العقليات والسمعات أو الالهيات والنبوات وبالتالي تأخذ الصول الخمسة معنى جديدا .

مالتوحيد والمعدل هما الوعى الخالص والوعى المتعين أى الانسان . والوعد والوعيد والمنزلة بين المنزلتين والامر بالمعروف والنهي عن المنكر هى السمعات أى النبوة والايمان والعمل والامامة . والاصول الثلاثة تشير الى التاريخ . واذا كانت الصول الخمسة هى افضل الصياغات القديمة لعلم التوحيد فان الانسان والتاريخ هما الاصلان المعاصران له ، وهما فى الوقت نفسه البعدان الناقصان فى وجداننا المعاصر نتيجة للاغتراب القديم . وبالتالي يكون التحدى للعلماء وللحاسة هو ايجاد الصلة بين هذين البعدين فى علم التوحيد وفى وجداننا المعاصر حتى يعود العلم حيا فى القلوب بميلؤها . كما يقضى على الفراغ النظرى فى الممارسة السياسية المعاصرة . وينتهى هذا الفصل القديم بين التوحيد والواقع . ويقضى فى نفس الوقت على الاغتراب الدينى لجيلنا بايجاد الصلة بين التوحيد والثورة .

ب - التوحيد والثورة : اذا كان الانسان والتاريخ هما محورا علم

أصول الدين ، وكان الإنسان قابعا وراء الالهيات (العقليات) ، والتاريخ وراء النبوات (السمعبات) كان « الله » و « الامام » هما عصب العلم . وإذا كان الله هو ركيزة الدين والامام هو ركيزة السياسة ، أصبح الدين والسياسة هما محورا العلم كما تجلى ذلك في موضوعه الاول الذات وموضوعه الاخير الامامة ، الله والسلطان ، الدين والدولة ، أو التوحيد والثورة وهما الموضوعان الرئيسيان في العلم . قد يختلطان معاً عند القدماء وعند المعاصرين ، في الوعي التاريخي القديم وفي الوجدان الشعبي المعاصر فيصبح الاله سلطانا والسلطان الها .

يسهل على السلطان التآله كما يسهل على العوامي اعتقاد الاله سلطانا . لذلك كان من الظواهر الايجابية في علم التوحيد الالتزام السياسي . فقد ظهر العلم ووجهها للواقع ومتحداه . وكما تظهر العلاقة بين التوحيد والامامة من خلال الله والسلطان تظهر أيضا من خلال الله والمعارضة . فليس اقرار النظام بأكثر اعتمادا على التوحيد من زعزعة النظم والثورة عليها . كان الدين هو ايدولوجية القدماء وما زال يكون الرافد الاساسي في ايدولوجية الناس . وكما كانت الدعوة الى الطاعة تتم باسم السلطان كذلك كانت الثورة عليه تقوم باسم الله . بل إن الثورات المضادة كانت أيضا تتم باسم الله وكذلك كانت المطامع الشخصية وحب القيادة والرغبة في السلطة كل ذلك تصفبه للخصوم . وكانت الثورة سياسية واقتصادية واجتماعية في آن واحد ، وما الثورة على السلطان الا الشكل الخارجي لها (٢٧٠) .

(٣٧٠) استولى المختار على أموال أهل الكوفة وعبيدهم فثاروا عليه ، الفرقة ص ٥٠ ، من مخاريف المختار أنه كان عنده كرسي قديم قد غشاه بالديباج وزينه بأنواع الزينة وقال : هذا من ذخائر أمير المؤمنين على وهو عندنا بمنزلة التابوت لبني إسرائيل فكان إذا حارب خصومه يضعه في براح الصف ويقول قائل : لكم الظفرة والزهره . وهذا الكرسي محله فيكم محل التابوت في بني إسرائيل ومنه السكينة والبقية والملائكة من خوفكم ينزلون عدوا لكم ، وحديث الحمات البيض التي ظهرت في الهواء . وقد أخبرهم قبل ذلك أن الملائكة تنزل على صورة المحامات البيض . وأوضح أثر البينة الدينية المجاورة والرصيد الحضارى اليهودى المسيحى في اعطاء النماذج ، الملل ح ٢ ص ٧٢ — ٧٣ .

فإذا كان التوحيد لا يدقق إلا بالثورة ولا يجد غايته إلا فيها فإن
 يحقق الوعى الخالص فى التاريخ لا يتم إلا بالفعل ، بجهد الانسان
 وعمل الجماعة وكأن الفعل هو المحرك الاول لهذه العملية . وما ظنه
 القدماء انه المحرك الاول هو فى حقيقة الامر فعل الانسان فى عملية
 تحقيق الوعى الخالص فى التاريخ . وما ظنه القدماء على انه وجود
 يمكن اثباته فى البداية بالبراهين العقلية هو فى حقيقة الامر عملية الابداد
 ذاتها من البداية الى النهاية . فالوجود ضرورة أو عملية ايجاد أو
 كما قال القدماء حال ينتقل فيه الوجود الى عدم أو العدم الى وجود .
 الفعل شرط الوجود عن طريق عملية الابداد التى لا تتم الا من خلال
 الفعل . فإذا كان الله هو الوعى الخالص فانه لا يوجد الا من خلال
 عملية الابداد من خلال الفعل ونشاط الذات . قد يوجد وقد لا يوجد
 طبقا لنشاط الذات وبناء على القيام بعملية الابداد أو النكوص عنها .
 هو اذن اقرب الى الامكان منه الى الوجوب أو الامتناع . وما دامت
 عملية الابداد مرتبطة بنشاط الذات فامكانية الوجود تكون فردية خالصة .
 توجد بالنسبة لمن يقوم بعملية الابداد ولا توجد بالنسبة الى آخر لا
 يشارك . فى الابداد . الوجود اذن فردى محض بالنسبة للفرد وبالنسبة
 للوعى الخالص . الوجود احالة متبادلة بينهما ، بقدر ما يوجد الفرد
 يوجد الوعى الخالص وبقدر ما يوجد الوعى الخالص فى الفرد يزداد
 وجود الفرد ووعيه بعملية الابداد . وقد تستغرق عملية الابداد
 حياة الفرد كلها اذ أن الوعى الخالص مشروع الفرد . الله اذن مشروع
 شخصى ، وحياة الفرد تحقيق لهذا المشروع . ويتحقق المشروع بتحقيق
 الفرد لرسالته فى العالم . ولما كان نشاط الفرد ممتدا الى نشاط الجماعة
 ويصب فيه فان عملية الابداد تكون جماعية بقدر ما هو فردية . ولما
 كانت الجماعات تتوالى ويتراكم جهدها كان مشروع الفرد والجماعة هو
 ذاته مشروع الانسانية . باكتمال السوى تكتمل الانسانية ويصبح
 مشروعها تحقيق الوعى كنظام مثالى للعالم أو تحويل الايديولوجية وهى
 الوعى الى بناء للواقع . فإذا ما تم ذلك على مستوى النظر والادراك
 تحول الوعى الخالص الى تاريخ على مستوى العمل والسلوك . هذا
 م ٢٥ — الايمان والعمل — الاملة

البحق في العالم !يس خروجا عنه كما هو الحال في علوم التصوف
 ار. هو داخل فيه وقائم على التزام الانسان بقضايا العالم وليس بتخليه
 عنها انقادا لذاته وهو يظن أنه قد أنقذ العالم معه . ومن ثم هبات
 خلاف جذرى بين عملية التوحيد كايجاد وحدة الوجود الصوفية بالرغم
 من أن كليهما حول التوحيد الى عملية . فوحدة الوجود وحدة نظرية
 خالصة وليست وحده عملية اذ لا يتحقق الوحي فيها كنظام مثالي
 للعالم ولا بتغير الواقع بل يظل كما هو عليه . لا تعنى وحدة نظرية
 لنا أنها وحدة عقلية بل تعنى أنها وحدة بلا عالم ، وحدة صورية
 بلا مضمون ، مجرد افتراض نظري دون أن تتحقق بالفعل . هي وحدة
 خالية من أى مضمون اجتماعي ، وحدة ميتافيزيقية خالصة وكان التوحيد
 بين الله والعالم هدف في ذاته . في حين أن عملية اليجاد وحدة عملية
 تتم بالفعل بين الوحي والعالم ، لها مضمون اجتماعي أساسا ، وسيلة
 لتحقيق غاية هي تغبر نظام العالم الى كمال له ، وتحقيق مثال الوحي
 فيه . وحدة الوجود عمية وهمية من صنع الخيال وليست عملية
 وأمية تقوم على تحليل الواقع وعلى تنظير القضايا . وحدة الوجود
 لا تتم ألا في نفس الصوفي ولا تنقذ الا اياه وكأنها وحدة تقوم على
 انانية خالصة ، ينقذ الصوفي نفسه ويترك العالم في حين أن عملية
 التوحيد هي أساسا غيرية تقوم على التضحية بالذات في سبيل خلاص
 العالم . وحدة الوجود تنتهى بالقضاء على الفردية والغاء الشخصية
 والغيوص في عالم واحد يفقد فيه الانسان ذاتيته في حين أن عملية
 الاتحاد قائمة في البداية على اثبات الذاتية في البداية دون التخلي عنها
 في النهاية . فالشهادة أقسوى اثبات لها بتحويل الموت الى خلود .
 وحدة الوجود وحدة فردية خالصة لا تتم الا في نفس الصوفي دون
 الجماعة أو الحزب أو الجماهير أو التاريخ . والحلقة الصوفية أو
 الطريقة جماعة محدودة مهمتها عملية محضة في بداية الطريق ولكن في
 النهاية تظل فردية خالصة في حين أن عملية اليجاد وحدة فردية وجماعية
 تتم في الفرد وفي الجماعة ، في الانسان وفي الأمة . وحدة الوجود
 لو تمت كعملية فانها تتم في الماضي وفي تاريخ النوة وتتحقق بالفعل بانتهاء
 النبوة ولا ترك للمستقبل شيئا في حين أن عملية اليجاد تهدف أساسا
 الى المستقبل وتتحقق الى الامام في العالم . تتم وحدة الوجود بتدخل

ارادة خارجية تفعل وتنفذ ، تختار وتشاء . وشرط ذلك اسقاط التدبير والفناء الفرد لحريته وارادته في حين أن عملية اليجاد عملية حرة خالصة ، بخلق الانسان بها ذاته ويحقق بها مشروعه بفعله الحر . واذا بدت وحدة الوجود كأنها عملية تتم لصالح الله وليس لصالح البشر لانه أحق بالوحدة والاتحاد معه من غيره فان عملية اليجاد تتم لصالح البشر فهو أحوج الى الوحدة والتوحيد من غيره (٢٧١) .

هـ - **الحزب الثورى** . اذا كان الوحى كنظام مثالى للعالم يتم من خلال الفرد ، وكان العمل الفردى يفتح على العمل الجماعى . ويتحد به فان تنظيم العمل الجماعى الامثل يتم في الحزب . ولما كان التوحيد ثوريا فان التوحيد لا يتحقق الا بالحزب الثورى . الحزب هو الصورة المظهر لتحقيق المشروع والتعبير عن النشاط . والانتساب الى حزب هو اول خطوة لتحويل النظر الى عمل . الحزب هو التعبير عن الحياة في أعلى صورها ، وهو النشاط المحقق للمشروع . الحزب هو لب مسألة التوحيد ، والحل لانقسام التوحيد عن العدل ، والانسان عن التاريخ . هو الذى يحقق الكلمة على الارض ، ويثبت وجودها بالفعل ، لا بالبراهين العقلية والادلة النظرية . الحزب هو الذى يحول الوحى الى نظام مثالى للعالم ، هو المحقق للمطلق في التاريخ . والحزب هو عصب الدولة ، وعماد النظام السياسى . الحزب خليفة شعب الله المختار الذى ادى دوره من قبل في اتمام الوحى في صورته النهائية وفي تربية الشعور الانسانى حتى أصبح شعورا فرديا مستقلا عن الجماعة ، يتمتع بحرية كاملة في النظر والعمل . لا يتحقق التوحيد كنظام مثالى في العالم من طريق انشاء حكم الهى في دولة وضعية بل باعلاء نظام العالم تدريجيا حتى يتحد مع نظام الوحى اى بتطوير الدولة القائمة وجعلها أكثر قربا من نظام الوحى . بظل الوحى من جانب المعارضة والرقابة في الدولة في مواجهة السلطة الفعلية . واقامة

(٢٧١) هذا هو موضوع الجزء الثالث « من الفناء الى البقاء ، محاولة لاعادة بناء علوم التصوف » .

الدعاة الادوية لا يأتى مرة واحدة بل تقوى اقرب الدول اليها دون القضاء على الكل من أجل اقامة المثل الاعلى من البداية الى النهاية لمنح لجدل الكل او لا شيء (٢٧٢) .

والحزب هو اتفاق الجماعة واجتماعها على هدف مشترك وليس مجرد ائتلاف لجماعات متضاربة الاهداف مختلفة المشارب متنافرة الغايات . يمثل مصلحة الناس لا مصلحة طبقة او فئة . يلتحم الحزب جماهيره لانه ليس طبقة تعلو عليها او تتكسب على حسابها بل هو المنبر من ارادتها ، والموجه لعملها السياسى ، والمحقق لأغراضها ، والقائد لنفسياتها ، والموحد لجهودها ، والمنظر لسلوكها . مهمة الحزب التوجيه والمعارضة أكثر من التنفيذ التبعية لانه سلطة معنوية لا سلطة تنفيذية . ويقوم بدور التوعية للجماهير قبل أن يبدأ الممارسة الفعلية عملية التغيير حتى يمكنه أن يكسبها في صفوفه . وتعنى التوعية تغيير البناء النفسى للجماهير ، وهو شرط لثورتها على الواقع . وبعده الحزب اساسا على الشباب الذى يضاف عليه جدته وخلقه وابداعه وحركته ونمائه . فكثيرا ما يثقل الفكر والممارسة بطول العمر . ويقوم تربية الافراد تربية للكوادر التى تتم من خلال الممارسة داخل الجماعة ، الحزب . لا تعارض اذن بين البداية بتربية الفرد او تربية الجماعة . تربية الافراد تربية للكوادر التى تتم من خلال الممارسة داخل الجماعة ، ونعسر الجماعة لا يتم الا بعمل الكوادر من خلالها . ودور الحزب الاساسى بعد التكمين قيادة الكفاح المسلح . فالكفاح المسلح ليس فقط جزء من البناء الايديولوجى بل هو واقع العصر ، عصر التحرر من الاستعمار والاقطاع (٢٧٣) .

(٢٧٢) انظر تحليلنا لذلك فى « الدين والثورة فى مصر ١٩٥٢ - ١٩٨١ » .
جزء الخامس « الحركات الاسلامية المعاصرة » ، دار نابت ، القاهرة . ١٩٨٨ .

(٢٧٣) هذا وصف لنشر الدعوة الاسلامية فى الجيل الاول فى عصر التوحيد وتحولها الى جماعة وتنظيم الجماعة بقدر ما هو وصف « راي العصر » عصر حركات التحرر .

ولفظ « الحزب » وان كان غريبا على روحنا المعاصرة حدد ان شوهته الاحزاب التقليدية والحديثة او بعد ان غاب نهما من وجدانهما المعاصر نظرا لقيام السلطة بدوره فانه تصور ايجاسى عن احتياج الجماهير . وهو لفظ مألوف في تراثنا القديم بمعنى فرقة . وهو مذكور في الوحي مرة بالجمع مما يوحي بتعدد الاحزاب ومرة مثنى مما يوحي بنظام الحزبين ، ومرة مفردا مما يوحي بنظام الحزب الواحد (٢٧٤) .

متعدد الاحزاب الذى يقوم على التشتت والاختلاف والنضارب يؤدى بالجماعة الى التفتت والانهييار والى التناحر والشقاق مما يؤدى الى الانهيار التام للجماعة وفسها وحدثها وقوتها (٢٧٥) . وينتهى تعدد الاحزاب الى تفتتها الى عدة احزاب ، كل منها قائم بذاته ، لا يجمعها جامع (٢٧٦) ، ولا يعنى تعدد الاحزاب بالضرورة اختلافات فكرية وتعددا فى المناهج وتباينا فى الاطر النظرية بل قد تكون متعددة وكلها مجتعبة على الباطل ، وكلها يبنى الاستغلال والسيطرة ، ويكون الخلاف لمقط فى قسمة الغنائم والصراع على السلطة . ونظام الحزبين بالضرورة يجعل احدها

(٢٧٤) ورد لفظ « حزب » فى أصل الوحي عشرين مرة فى أربعة صيغ مختلفة (أ) صيغة الفرد «حزب» سبع مرات (ب) مضافة الى ضمير الفاعل « حزبه » مرة واحدة (ج) مثنى مجرد « حزبين » مرة واحدة (د) جمع « الاحزاب » احدى عشرة مرة .

(٢٧٥) « فاختلف الاحزاب من بينهم » (١٩ : ٣٧) . « فاختلف الاحزاب من بينهم فويل للذين ظلموا عذاب يوم اليم » (٤٣ : ٦٥) ، « ومن الاحزاب من ينكر بعضه » (١٣ : ٣٦) ، « كذبت قبلهم قوم نوح والاحزاب من بعدهم » (٤٠ : ٥) « وثمود قوم لوط واصحاب الايكة اولئك الاحزاب » (٣٨ : ١٣) ، « جند ما هنالك مهزوم من الاحزاب » (٣٨ : ١) ، « يحسبون الاحزاب لم يذهبوا » (٢٣ : ٢٠) ، « ومن بكفر به من الاحزاب فالنار موعده » (١١ : ١٧) ، « وأن يات الاحزاب يودوا لو أنهم بادون فى الاعراب » (٣٣ : ٢٠) ، « ولما رأى المؤمنون الاحزاب قالوا هذا ما وعدنا الله ورسوله » (٢٣ : ٢٢) ، « وقال الذين آمنوا ياتون انى أخاف عليكم مثل يوم الاحزاب » (٤٠ : ٣٠) .

(٢٧٦) « فتقطعوا أمرهم بينهم ، كل حزب بما لديهم فرحون » (٢٣ : ٥٣) ، « كل حزب بما لديهم فرحون » (٣٠ : ٣٢) .

ناصرنا للحق أكثر من الآخر لأن الحق لا يختلف عليه اثنان (٢٧٧) . وأما الحزب الواحد فهو الحزب الحق المعبر عن الفكر والمدافع عن مصلحة الجماهير والحريص عليها في مقابل حزب مضاد لا يمثل مصلحة الجماهير ولا يعبر عنها (٢٧٨) .

يصب التوحيد اذن في معترك السياسة ، وتنتهى الوحدة الاولى الى التفرق والتحزب ، ويظهر التوحيد في الصراع السياسى بين الشرعية واللاشرعية . وهنا تبدأ مرحلة أخرى لكتابة التاريخ ، تاريخ الانتقال من الوحدة الى الفرقة ، ومن الفرقة الناجية الى الفرق الضالة . وهو في حقيقة الامر الصراع بين السلطة والمعارضة ، بين الدولة والخصوم ، بين السلطان والخارجين عليه . ولما كان السلطان بعد انهيار التاريخ قد اغتصب البيعة قامت المعارضة لاعادتها عقدا واختيارا . كانت المعارضة الاولى اذن مجرد محاولة لاسترداد الشرعية . ولولا تفتتها وانقسامها وتشرذمها وصراعها فيها بينها على السلطة لامكن توحيدها والقضاء على السلطة الباغية . ومحاولة للسلطة للدفاع عن نفسها ظهرت سلاح التكفير ضد الخصوم ، وتوحدت بالفرقة الناجية ، واتهمت

(٢٧٧) « ثم بعثناهم لنعلم أى الحزبين احصى لما لبثوا مددا » (١٨ : ١٢) .

(٢٧٨) « ومن يتول الل ورسوله والذين آمنوا فان حزب الله هم الغالبون » (٥ : ٥٦) ، « رضى الله عنهم ورضوا عنه أولئك حزب الله » (٥٨ : ٢٢) ، « ألا أن حزب الله هم المفلحون » (٥٨ : ٢٢) ، « استحوذ عليهم الشيطان فأنسأهم ذكر الله ، أولئك حزب الشيطان » (٥٨ : ١٩) ، « ألا أن حزب الشيطان هم الخاسرون » (٥٨ : ١٩) ، « انما يدعو حزبه ليكونوا من أصحاب السعير » (٣٥ : ٦) .

خصومها بالكفر والضلال (٢٧٩)

(٢٧٩) يمثل الخوارج والروافض جناحى الثورة . كل منهما على طريقته . فبينما الخوارج تمثل الثورة العلنية فى الخارج فان الروافض تمثل الثورة السرية فى الداخل . فى حين تمثل المعتزلة الثورة العلنية فى الداخل . لذلك كانت الاخطر والتي أدت الى آثار حضارية أبقت من الآثار السياسية . ولولا انقسام الثورة لما دام الحكم الاموى . فمن خرج من الروافض ضد الحكم الاموى مع من خرج من الخوارج ضد الحكم الاموى . انظر خروج الائمة على الامويين ، مقالات ج ١ ص ١٤١ — ١٥٥ ، خروج الخوارج على ، مقالات ج ١ ص ١٩٢ — ١٩٦ ، وقد خرج الضدان الرافضة والخوارج على الحكم الاموى ولم يقدر لهما النجاح .

خاتمة

من الفرقة العقائدية إلى الوحدة الوطنية

بعد انهيار الإمامة في التاريخ وانحدار التاريخ تدريجياً من جيل إلى جيل وتحول الخلافة إلى ملك عضود ، وتناقص الفضل في الأئمة ، والابتعاد عن عصر النبوة ، وترتيب العلماء في طبقات من الصحابة إلى التابعين إلى تابعي التابعين يكتب تاريخ علم أصول الدين من هذا المنظور في « تذييل للإمامة » كخاتمة لها أو كأصل مستقل عنها . وإذا كانت الإمامة في التاريخ تسير في خط هابط ، من الكمال إلى النقص ، ومن الحق إلى الباطل ، ومن النجاة إلى الضلال ، ومن الوحدة إلى التفرقة فإن الماضي يحتوى على الحق والصدق أكثر مما يحتويه الحاضر أو المستقبل . ولا يمكن بلوغ هذه الفترة الأولى لأنها مريدة في التاريخ لا تتكرر ، والزمان لا يرجع إلى الوراء ، ومن ثم كان الانهيار يعبر عن ضرورة تاريخية لا مهرب منها ولا مفر . وينتهي ذلك إلى رفض الحاضر والاقبال من شأنه بل ومعاداته واليأس منه ورفض تطويره ثم العيش بالوجدان في عصر ذهبي ماض لا يمكن العودة إليه إلا بالخيال . فينتهي الأمر إلى انفصام في الشخصية الوطنية بين واقع مزر ، وماض مزدهر ، ومستقبل ينازعه الانهيار المستمر أو العودة به إلى الماضي ، وكلاهما مستحيل . ينتهي الأمر كله إلى وقوع في ثنائية الحق والباطل ، الإسلام والجاهلية مما ينتج عنه التغيير إما بالجمعيات السرية أو الاغتيالات السياسية أو بتدبير الانقلابات حتى يمكن أن تتحقق العودة إلى الماضي . اللحاق بالعصر الذهبي اعتماداً على أنه لا يصلح هذه الأمة إلا بما منّ به أولها (١) .

(١) هذا هو تصور أهل السنة . ويظهر ذلك في كثير من العبارات

ولما كان علم أصول الدين قد دون بطريقتين اما كعلم للعقائد
وهى الطريقة التى كتب بها هذا المصنف « من العقيدة الى الثورة »
او كتاريخ للفرق فقد تحول تاريخ الفرق ابتداء من القرن الرابع الى
موضوع فى علم العقائد كتذييل للإمامة او كملحق لها كدليل على الانهيار فى
مسورة التشردم والتفرق والتبعثر والقضاء على الوحدة الاولى التى كانت
فى العصر الاول ، عصر النبوة والخلافة قبل أن تتحول الخلافة الى ملك
وامارة . لذلك قد يأتى التذييل التاريخى بعد الإمامة فى باب « اللطائف »
والطبيعيات لبيان نشوء التفرقة عن وحدة الفكر الاولى (٢) . وقد
يتحول هذا التاريخ الى ادانة . اذ تصدر الفرقة الناجية احكاما بالكفر
على الفرق الضالة الهالكة مما يستتبعها من الجماعة ويحاصرها فيها .
فالحكم بالكفر العقائدى انها يترتب عليه تحديد العلاقات الاجتماعية
بالقلعية . بين الفرق الضالة وسائر الامم . وعلى هذا النحو يصبح
تاريخ الفرق جزءا من نسق . العقائد كملحق للإمامة كما أن الإمامة كلها
ملحق للتوحيد وكان السياسة والتاريخ ملحقان للعقائد ولا بدخلان فى
جوهرها . وبالتالي يمكن استرداد تاريخ الفرق وهى الطريقة الثانية التى

الجارحة التى تكشف عن احتقار الذات واجلال الغير مثل « فأين أنت
بإبطال من هؤلاء السابقين ؟ وأين عملك من أعمالهم ؟ وهل بقى عمل
لعمال فى عصرنا هذا بوقت أو لحظة من أوقاتهم وسبقتهم ؟ وانهم...
نالوا الشرف بسبقتهم الى الاسلام وبذلهم النفوس .. فأين أنت وأين
لك وأهل عصرك من هؤلاء ؟ هيهات أن تدرك بعض شأنهم أو تبلغ
قدر احدهم أو تصنعه ! التنبيه ص ١١ .

(٢) هذا هو الحال فى « أصول الدين » للبغدادى ص ٣١٨ -
٣٤٣ ، (الفصل الخامس عشر ، فى بيان احكام الكفر) (أهل الاهواء
والبدع) ، « الفصل » لابن حزم ح ٥ ص ١٩ - ٧١ ، (ذكر العظائم
المخرجة الى الكفر أو الى المحال) ، « الاقتصاد » للغزالي ص ١٢٤ -
١٢٩ (الركن الرابع ، فى بيان ما يجب تكفيره من الفرق ، وهو ركز
مستقبل عن الإمامة بعد النبوة والمعاد ، « المواقف » للجرجاني ص
٤١٤ - ٤٣٠ ، « تذييل ، فى الفرق التى أشار اليها الرسول ، اعتمادا
على حديث الفرقة الناجية وكأحد معجزاته » .

كتبت بها العقائد داخل علم العقائد ، الطريقة الاولى ، وبالقلى يتحول التاريخ الى بنية ، والتطور الى نسق . وتكمل مادة العلم بشقيها في بنية واحدة (٣) . تاريخ الفرق اذن احدى الموضوعات في نسق العقائد ، وهو مسألة الفكر في التاريخ او تاريخ العقائد او عقائد التاريخ . ونظرا لاهمية مسار الوحي في التاريخ فقد اتت به احدى الحركات الاصلاحية الحديثة في البداية وليس في النهاية كتذييل او كملحق للإمامة . وبالتالي يكون ادخل في نظرية العلم في المقدمات الاولى او بديلا عنها . فبدلا من نظرية العلم يؤرخ العلم لذاته ، وكيف انتقل التوحيد من وحدة العقيدة الى فرقة المذهب ، وبداية ظهور البدع والمؤامرات في التاريخ ، وانقسام الامة الى طوائف ، وغلو طرفين منها وتوسط طرف ثالث ، وبداية الاشتغال بالعلوم بناء على وحدة الدين والعقل ، وكان هذا المسار سنة كونية تكشف عن حكمة الهية . ثم يعود من جديد في آخر مبحث النبوة في الحديث عن الاسلام كنظام آخر وكمرحلة من مراحل النسوة ثم انتشار الاسلام في التاريخ مما يدر على ارتباط النبوة بالتاريخ وبالتحقق فيه بالرغم من ظهور بعض الموضوعات الاخرى مثل اخبار الآحاد والرؤية ، والاول يتعلق بنظرية العلم والثاني بالذات والصفات . يظهر التاريخ اذن في نهاية علم التوحيد ابتداء من النبوة والخلافة والإمامة . فالنبوة حركة التاريخ ، والخلافة الاولى مثله ونهطه الاول ، والإمامة استمراره وبقاؤه . اما الفرق فهو ضياع للتاريخ (٤) .

(٣) مثل « مقالات الاسلاميين » للشمسري ، « الفرق بين الفرق » للبغدادي ، « الملل والنحل » للشهرستاني ، « اعتقادات فرق المسلمين والمشركين » للرازي .

(٤) يذكر محمد عبده في مقدمة « رسالة التوحيد » بعد تعريف علم التوحيد ، وذكر موضوعه وتسميته ، تاريخ علم العقائد ومسار القرآن ، فيه ، فهم العقائد زمان الخلفاء وحدوث الفتنة ، مبدا ظهور البدع في العقائد والخلافة ، بداية المؤامرات في التاريخ (عبد الله

وقد قامت مصنفات تاريخ الفرق أيضا على التاريخ الموجه بحديث
الفرقة الناجية ، وهو ليس تاريخا موضوعيا للفرق بل تاريخ ذاتي خالص
من وجهة نظر الفرقة الناجية ومؤرخيها وعقائدها لاتهام الآخرين وتنجية
النفس تحت ستار بيان وحدة الأمة الاولى ، وضياعها وتشقتها وانتقالها
من الوحدة الى الفرقة مما يوجب ضرورة العودة من الفرقة الى الوحدة
من جديد . ويتم التاريخ الموجه بطريقتين . الاولى محايدة دون نقد ،
مع ان مجرد تصنيف الفرق الى غلاة ومتوسطة يتضمن نقدا مبطنا واتهاما
غير مباشر . بل ان مجرد تصنيف الفرق هو أحد وسائل عرضها من
جهة نظر الفرقة الناجية . والثانية ناقدة على أساس عقائد الفرقة
الناجية وذلك من أجل ارجاع الفرقة الى الوحدة ، والشتمات الى
الجمع ، حفاظا على وحدة الأمة المتمثلة في وحدة العقيدة (٥) .

وكما كان التفضيل بين الامم من مستويات التفضيل فقد ظهرت
حضارات الامم ايضا ضمن تاريخ الفرق ابتداء من الحضارة الاسلامية

بن سبا) ، انقسام المسلمين الى ثلاث طوائف وغلو الخوارج والشيعة
وظهور المعتزلة وبدء الاشتغال بعلم الكلام ، تفسيرات المعتزلة وتأييد
العباسيين لهم ، ظهور الزنادقة والفرس والاحاد وفئة خلق القرآن
والباطنية ، ثم ظهور الاشعري والانتصار لاهل السنة ثم دخول الفلسفة
ومزجها بالعلوم الدينية ثم الإصلاح الذي بدأه ابن تيمية وابن القيم ،
الرسالة ص ٢ — ٣٢ الرسالة العامة ، الوحي وتعريفه وكونه
ممكن الوقوع ، وظائف الرسل ، رسالة محمد ، القرآن والدين والاسلام ،
انتشار الاسلام بسرعة لم يعهد لها نظير في التاريخ وسببه ، ايراد
سهل الايراد ، الاحتجاج على الاسلام بالمسلمين ، التصديق بما جاء
به محمد ، ما يعتبر في الايمان باخبار الاحاد ، مسألة رؤية الرب في
الآخرة ، الكرامات ومنكروها ومثبتوها وادلتهم ، ظن عامة المسلمين أن
الكرامات كعامل الصناعات ، الرسالة ص ٨٣ — ٢٠٦ .

(٥) الطريقة الاولى المحايدة ظاهرا متبعة في «مقالات الاسلاميين»
للالشعري ، « الملل والنحل » للشهرستاني ، « اعتقادات فرق
المسلمين والمشركين » للرازي . والطريقة الثانية الناقدة صراحة في
« التنبيه والرد » للملطي الشافعي ، « الفرق بين الفرق » للبغدادى .

كلها بما في ذلك ١٠- الأصول وعلوم الفروع . اذ تؤرخ بعض المصنفات في تاريخ الفرق . العلوم الاسلامية الاخرى وليس لعلم الكلام وحده . فيضم علماء الكلام في أهل الأصول المختلفة في التوحيد والعدل والوعد والوعيد وعلماء أصول الفقه في أهل الفروع المختلفين في الاحكام الشرعية والمسائل الاجتهادية . وبالتالي يدخل علم الكلام في اطار باقى العلوم ومنها العلوم النقلية (٦) . فاذا ما حدث تكبير عقائدى في علم الكلام اى في علم الأصول فانه ينتج عنه تكبير شرعى في علم الفقه اى في علم الفروع . وقد يوضع علم العقائد في اطار اعم من العلوم النقلية داخل الحضارة الاسلامية في اطار علم تاريخ الاديان اما مباشرة او عن طريق غير مباشر ، مباشرة عندما تخصص اجزاء مستقلة للملأ والنحل أو بطريق غير مباشر عندما يضم الى الكلام في بعض موضوعاته — خاصة العقلية — بعض المقارنات مع انساق العقائد الاخرى مع نقدها مثل : رفض أن الله جوهر ونقد التثليث في اثبات أن الله واحد ، ونقد الاتحاد والخلول في اثبات التنزيه ، ونقد النصوص الدينية في معرض اثبات مناهج النقل وعلى رأسها التواتر ، ونقد اليهودية في معرض اثبات النسخ ونفى اليهود له . كما تم نقد جميع المذاهب الثنوية من مرقونية وديصانية ومجوسية في اثبات وحدانية الله (٧) . تم يوضع علم العقائد في دائرة الحضارات . فكما ورث علم العقائد الاسلامية علوم العقائد الاخرى من الديانات المجاورة كذلك ورثت الحضارة الاسلامية تاريخ الحضارات القديمة لتؤرخ مذاهبها وفرقها وهنا يدخل تاريخ الحضارة البشرية كله في علم الكلام في اجزاء مستقلة

(٦) الملأ ج ١ ص ٦١ ، ج ٢ ص ١٥٨ — ١٧٠ ، ج ٣ ص ٣ — ٨ .

(٧) وهذا هو الحال في « الفصل » ، « الملأ والنحل » ، « اعتقادات فرق المسلمين والمشرىين » ، « المغنى في أبواب التوحيد والعدل » ، بعض الاجزاء الضائعة من « مقالات الاسلاميين » بعنوان « مقالات غير الاسلاميين » ، « التنبيه والرد » ، « الارشاد الى عقائد العباد » للشهرستانى ، « الدر النضيد » في الخاتمة ، « أصول الدين » للبغدادى ص ٥٥ .

عنه وفي مقدمتها الحضارتان اليونانية والرومانية ، ازهى حضارتين قديمتين (٨) . قد توضع المقالات غير الاسلامية خارج مصنفات علم التوحيد حتى يظل علم التوحيد نسقا اسلاميا خالصا دون تحوله شيئا فشيئا ومن دائرة الى دائرة الى معادل للحضارة الاسلامية او صورة للحضارات البشرية كلها (٩) .

اولا : مقدمة ، هل يجوز تكفير الفرق ؟

يعتد تكفير الفرق على حديث « الفرقة الناجية » (١٠) سواء تم عرضها على نحو موضوعي محايد أو على نحو ناقد مفند . ففي كلتا الحالتين يتم حصر الفرق وجمعها وتصنيفها وتكفيرها طبقا لهذا الحديث . وهو حديث مشكوك في صحته ، وليس متواترا . والتواتر هو شرط اليقين في الأدلة السمعية . والاتفاق مع الحس والعقل أحد شروط التواتر . وهل يعقل أن تكون اجتهادات الامة كلها ضلالا ؟ الا يعارض ذلك القواعد الاصولية من أن للمخطيء اجرا وللمصيب اجران ومن أنه اذا كان الحق العمل ، واحدا فان الحق النظري متعدد ؟ ان اختلاف صيغ الحديث في مثله لبدل على عدم صحته اذ يتراوح المتن بين العموم والخصوص ، بين الاطلاق والتقييد . فاذا كان المعنى صحيحا في بدايته اطلاقا فان تخصيصه بتقييده سواء في عدد الفرق الهالكة أو في تعيين الفرقة الناجية يشكك في صحته . فالصيغة الكبيرة تشير الى افتراق اليهود

(٨) وذلك مثل « الفصل » ، « الملل والنحل » ، « اعتقادات امة المسلمين والمشركون » ، « وانما ذكرنا قول المنتحلين للاسلام في المكان دون غيرهم من الاوائل » ، مقالات ج ٢ ص ١١٦ ، « وهذا الذي حكبنا في الوقت اقاويل المنتحلين للاسلام » ، مقالات ج ٢ ص ١١٧ .

(٩) وذلك مثل الكتاب المفقود « مقالات الملحدون » للاشعري ، ج ٢ ص ٢٢ .

(١٠) تذييل في الفرق التي اثار اليها الرسول بقوله « ستفترق امتي ثلاثا وسبعين فرقة كلها في النار الا واحدة » وهي ما أنا عليه واصحابي » ، المواقف ص ١٥٠ .

احدى وسبعين فرقة ، والنصارى اثنتى وسبعين فرقة ، والمسلمين ثلاثة وسبعين فرقة ، وكأن الافتراق سنة الكون ، وتانون التطور ، مسار التاريخ ! ووجود العدد سبعة فى كل الارقام الثلاثة يكشف عن رمزية الاعداد فى البيئات الدينية الشرقية القديمة يونانية او مسيحية او اسلامية . وهل صحيح تاريخيا افتراق الامم الثلاثة طبقا لهذه التوالية الحسابية ؟ وهل يطابق هذا الاحصاء الواقع التاريخى ؟ وهل هذا الاحصاء للفرق فى الماضى أم فى الماضى والحاضر أم فى الماضى والحاضر والمستقبل ؟ وهل يمكن احصاء فرق لم تحدث بعد بل تحدث فى المستقبل ؟ أه أنها نبؤة فى المستقبل تدل على معجزة للرسول ؟ ولماذا تزيد كل أمة فرقة على الأمة السابقة ؟ هل يدل ذلك على رقى دليل الزيادة المطردة أم على تأخر دليل أن الفرقة تشتت مضاد للوحدة ؟ وفى هذه الحالة الأخيرة يكون اليهود خير من النصارى ، وكلاهما خير من المسلمين لأنها أقل فرقة وتشتتا ولو بفرقة واحدة على الأقل . وقد انتهى الحديث دون تعيين للفرقة الناجية ويتوقف عند « الا واحدة » ، ريترك الاستثناء دون تعيين وهو أقرب الى العقل والتجربة حتى تظن كل فرقة أنها الناجية فتعمل صالحا لان اليقين عملى وليس تاريخيا ، وكأن الاعتقاد هو الذى يولد اليقين ، وكان كل فرقة تعتقد أنها ناجية فتعمل صالحا تكون كذلك تاريخيا ، وهى المقصودة . وهى كذلك بالفعل ، بعملها الصالح ، تكون ناجية . فالتصد الفعلى هو القصد التاريخى . وقد يتم التعيين للفرقة الناجية « هى ما أنا عليه أنا وأصحابى » ، وذلك بالتاكيد على فرقة تاريخية بعينها ، والتاكيد مرتان بلفظ « أنا » أى الرسول وأصحابه وهم جماعته التابعون له ، جماعة تاريخية معينة هم الصحابة دون غيرهم . وهذا ما يناقض روح الاسلام وسلوكه العملى ، فكل من يتبع الرسول ويأخذه قدوة فهو مثل صحابته بدليل أن أهل السنة والحديث فى كل عصر حتى يوم الدين . ومع ذلك لم ينفع التحديد التاريخى النظرى ، وطفا عليه التحديد السلوكى العملى ، وادعت كل فرقة أنها الفرقة المقصودة بالنجاة فهى أحق باتباع الرسول من غيرها ، وحدث القتال بينهما . فأيها الفرقة الناجية ؟ والجواب أنها أصبحت كلها هالكة بفعل القتال واراقة دم الاخوة ، لان القاتل والمقتول فى النار . وزيادة فى الإحصاء بصدق التعيين يتدخل السائل فى صفة

الحديث بعد التعداد الاول « قيل يا رسول الله ما هي ؟ » . فالتعيين
انها جاء على طلب خاص وسؤال محدد وليس مجرد تخصيص للعموم .
وكي يحدث التطابق التاريخي بين العدد والواقع التاريخي في الماضي
والحاضر فحسب فقد خلط بين الفرق الكبيرة والفرق الصغيرة ، ثم تم
تقسيم الكبيرة الى فرق متعددة صغرى حتى يمكن اكمال العدد ثلاثة
وسبعين . فالفرق الكبيرة في الحقيقة ثلاث والاقل منها في الكبر خمس
فيكون مجموع الفرق الكبرى نسبيا ثمانية . ثم تنقسم الفرق الثلاث الكبرى ،
الاولى الى عشرين ، والثانية الى اثنين وعشرين ، والثالثة الى عشرين .
تنقسم اثنتان من الخمسة الاولى الى خمس فرق والثانية الى ثلاث في
حين تبقى الثلاثة الاخرى من الخمس بلا قسمة (١١) . وهناك فرق

-
- (١١) يذكر الايجي ثمانية فرق ١ - المعتزلة ٢ - الشيعة ٣ -
الخوارج ٤ - المرجئة ٥ - النجارية ٦ - الجبرية ٧ - المشبهة ٨ -
الناجية ، ثم يقسم المعتزلة الى عشرين فرقة ١ - الواصية ٢ -
المعربة ٣ - الهذيلية ٤ - النظامية ٥ - الاسوارية ٦ - الاسكافية
٧ - الجعفرية ٨ - البشرية ٩ - المردارية ١٠ - الهشامية ١١ -
الصالحية ١٢ - الحابطية ١٣ - الحربية ١٤ - المعربة ١٥ - الثمانية
١٦ - الخياطية ١٧ - الجاحظية ١٨ - الكعبية ١٩ - الجبائية ٢٠ -
البهشية . وتنقسم الشيعة الى اثنين وعشرين فرقة تندمج تحت ثلاثة
اقسام الغلاة وهي : ١ - السبائية ٢ - الكاملية ٣ - البيانية ٤ - المخيرية
٥ - الجناحية ٦ - المنصورية ٧ - الخطابية ٨ - الغرابية ٩ - الذبية
١٠ - الهشامية ١١ - الزرارية ١٢ - اليونسية ١٣ - الشيطانية
١٤ - الرزامية ١٥ - المفوضية ١٦ - البدائية ١٧ - النصيرية
والاسحاقية ١٨ - الاسماعيلية والزيدية ١٩ - الجارودية ٢٠ -
السلبمانية ٢١ - البترية ٢٢ - الامامية . وتنقسم الخوارج عشرين فرقة
هي : ١ - المحكمة ٢ - البهيسية ٣ - الازارقة ٤ - النجدات ٥ -
الاصفرية ٦ - الاباضية (١ - الحفصية ب - اليزيدية ج - الحارثية
د - طاعة لا يراد الله بها) ٧ - العجاردة (١ - الميمنية ب - الحمزية
ج - الشعيبية د - الحازمية هـ - الخلفية و - الاطرافية ز - المعلومية
ح - المجهولية ط - الصلبة ي - الشعالبة (١ - الاخنسية ٢ -

متشابهة تم الفصل بينها لضرورة اكمال العدد (١٢) . اما الفرقة الناجية
هى واحدة لا قسمة فيها مع أن بها عشرات الفرق المتمايزة فيما بينها
(كلها من الفرق الناجية . وقد تدخل بعض الفرق الصغرى مع الفرقة
الكبرى (١٣) . كما أن البعض منها متداخل يصعب الفصل بينها (١٤) .
رقـ .د تنقسم فرقة صغرى الى فرق أصغر حتى يصعب العدد ويضرب
ولا يعرف هل يصبح للفرقة الصغرى عدد أم للفريقات الصغرى مقط (١٥) .
وقد ذكرت الفرق دون مراعاة لترتيب تاريخى أو ترتيب من حيث الكبر
أو الاهمية . ل يكفى فقط المطابقة للعهد السبعين المذكور . ومن الطبيعى
ان تأتى الفرقة الناجية فى النهاية ، فختامه مسك وما بعد الضلال الا
الهداية . ربقدر ما يتم التفضيل فى الفرق الضالة وتقسيمها الى فرق ،
والفرق الى فرق أصغر تعرض الفرقة الناجية وحدة واحدة ، متحدة
متناسكة وكأنها هى رأى الامة والجمهور ، الاصل والجذع وما دونها

العبدية ٣ — الشيعانية ٤ — المكرمية) ، فالخوارج سبعة أقسام رئيسية
وثمانية عشرة قسما فرعيا (أربعة فرق إباضية وأربعة ثعلبانية وعشرة
عجاردة) ، والمرجئة خمسة أقسام هى : ١ — اليونسية ٢ — العبديّة
٣ — الغسانية ٤ — الثوبانية ٥ — الثومنية ، والنجارية ثلاثة أقسام
هى : ١ — البرغوتية ٢ — الزعفرانية ٣ — المستدركة ، وكل من الجبرية
والمشبهة والفرقة الناجية قسم واحد ، المواقف ص ١٥٥ — ٤٣٠ .

(١٢) وذلك مثل تشابه المشبهة مع الشيعة ، والمرجئة مع أهل
السنة ، والنجارية مع المعتزلة .

(١٣) مثلا الحابطية لا تدخل ضمن فرق المعتزلة .

(١٤) وذلك مثل تداخل البهثسية والجباية .

(١٥) وذلك مثل انقسام الشيعة الى غلاة وزيدية وامامية فهل
تحسب الغلاة فرقة قسمتها الى ثمان عشرة فرقة أو تحسب الزيدية
بالرغم من قسمتها الى ثلاث فرق ؟ ونفس الامر بالنسبة للخوارج وقسمة
الإباضية الى أربعة فريقيات ، والعجاردة الى عشرة فريقيات والثعلبية
الى أربعة فريقيات وبالتالي يصعب بعدها أن يكون مجموع فرق الخوارج
عشرين .

م ٢٦ — الايمان والعمل — الامامة

الفروع والشتات . الفرق الناجية تجمع والضالة تفرق ، الاولى توحد والثانية تبعثر ، وهو حكم قيمة مسبق يقوم بالكشف عن موقف السلطة السياسى تجاه المعارضة وموقف الدولة تجاه خصومها السياسيين . السلطة هى الاساس والمعارضة خروج عليها . والحقيقة ان الفرقة الناجية تكون أيضا من فرق بل ومن فرق صغيرة عدة ، ولا تمثل اجماعا واحدا على رأى واحد سواء فى المسائل النظرية او فى الموضوعات العملية . يجمعها جميعا التسليم بالامر الواقع والافتراض بالسلطة القائمة (١٦) .

وقد استعمل سلاح الانقلاب لنصرة الفرقة الناجية وحصارا للفرق الهالكة ، استعملته السلطة ضد فرق المعارضة . فالمتكلمون اهل الاهواء ، والمعتزلة معطلة ، مجوس الامة ، والثوار خوارج ، والرافضون شيعة أو روافض . الخ . وقد استمر هذا التقليد متبعا حتى الآن فى اتهام فرق المعارضة بالعبالة والالحاد والكفر والخروج . وقد أتت عظم التسميات والادوصاف والانقلاب من الآخرين أى من الخصوم وليس من الفرقة ذاتها موضوع الاتهام . فالمعتزلة والشيعة والخوارج وهى فرق المعارضة الرئيسية الثلاث كلها نعتت من الفرقة الناجية . وتوحى كلها بالخروج على النهج القديم والصراط المستقيم . فالمعتزلة من الاعتزال من الجماعة ، والشيعة من التشيع والخروج على الحياض الموضوعية ، والخوارج من الخروج على الامام ورفض السلطة وعلان العصيان (١٧) . وتسمى فرق المعارضة الفرقة الناجية بالاموية وانصارها بالامويين أى السلطة . فان صعب الحصول على اسم متميز يدين ببناؤه اللفظى شأنه يمكن استعمال أسماء أخرى من مضمون الفرقة الهالكة واتحائها

(١٦) هناك خلاف بين المتكلمين والفقهاء ، بين الاشاعرة والمرجئة ، وبين الفقهاء بعضهم والبعض الآخر وبين فرق المرجئة المتعددة .

(١٧) المعتزلة بناء على كلمة الحسن البصرى « اعتزلنا واصل » بعد مناقشة فى موضوع مرتكب الكبيرة .

مثل الباطنية لقولها بالباطن دون الظاهر أو الحرمية لباحثها المحرمات أو السبعية لقولها بالائمة السبعة . وقد يشتق الاسم من اللباس مثل الحمرة للباسهم الحمرة أو تسميتهم المسلمين حميرا . وقد يشتق الاسم من الاسماء الوثنية التي ينتسبون اليها مثل البابكية أو المزدكية . فان استعصى ذلك كله نسبت الفرقة الى اسم مؤسسها وكأنها فرقة شخصية تدور حول زعيمها وليس لها موقف فكري أو اتجاه نظري وكان الخلاف بين الفرق هو صراع على السلطة . وما دامت السلطة بيد الدولة فان خصومها عصاة خارجون على القانون . وقد يستمد الاسم من المكان حتى ترتبط بمنطقة وبلد دون جماعة وانصار ودون فكر وراى . فاذا ما ارتبطت الفرقة باسم الراى والعقيدة فانها فى الغالب عقائد ضالة مثل انكار القدر والجبر والتشبيه والتاليه (١٨) ، وكثيرا ما يتم الاعتماد

(١٨) وهذا حادث فى تسمية الاسماعيلية بسبعة القاب هم :
 ١ — الباطنية لقولهم بباطن الكتاب دون ظاهره ٢ — القرامطة لان اولهم حمدان قرامط احدى قرى واسط ٣ — الحرمية لباحثهم المحرمات ؛ — السبعية لان النطقاء بالشرائع اى الرسل آدم ونوح وابراهيم وموسى وعيسى ومحمد ، ومحمد المهدي سابع النطقاء ، وبين كل اثنين سبعة ائمة يتبعون شريعته . ولابد فى كل عصر من سبعة بهم يقتدى ويهتدى (أ) امام يؤدى من الله (ب) حجة يؤدى عنه (ج) ذو مصة يوص العلم من الحجة (د) ابواب هم الدعاة (هـ) اكبر يرفع درجات التائسن (و) ماذون يأخذ العهد على الطالبين (ز) مكلب يحتج به ويرغب الى الداعى ككلب الصائند (ح) مؤمن يتبعه . والسموات والارضين وأيا الاسبوع والسيارة وهى المدبرات أمرا كل منها سبعة ٥ — البابكية اذا اتبعت طائفة منهم بابك الخرمى باذربيجان ٦ — الحمرة للباسهم الحمرة فى أيام بابك أو تسميتهم المسلمين حميرا ٧ — الاسماعيلية لاتباعهم الامامة لاسماعيل بن جعفر وقيل لانتساب زعيمهم لحمد بن اسماعيل ، المواقف ص ٢٢٢ ، والفرق المشتقة من أسماء مؤسسها هى فى العادة الفرق الصغيرة مثل النجارية والجهيية والبكرية والضارية والكرامية وجميع الفرق السبعة عشر الخارجة على الاسلام التى يذكرها البغدادى . والفرق المستمدة من أسماء مواضعها مثل الروافض والشيعة والخوارج والمعتزلة والشرأة . والفرق المشتقة من فكرها مثل القدريّة والمرجئة والمشبهة والمؤلّهة والمنزهة والصفائية والجبرية . والفرق المشتقة من مكاتها مثل الحرورية

على بعض الاحاديث المشكوك في صحتها لتأييد التسمية واستعمال سلاح
اللقاب مثل « القدرية مجوس هذه الامة » . وكثير من هذه الاحاديث
تشير الى عقائد ظهرت في وقت متأخر بعد عصر النبی . وقد وضعت
من أجل حصار الخصوم السياسيين وهم عقائدهم باستعمال الحجج
النقلية ، سلط سياسية تعتمد على سلطة دينية . معظمها احاديث
ظنية ضعيفة السند يعارض منها العقل والحس والمشاهدة (١٩) . وعلى
الضد من ذلك تستعمل القلاب المدح والثناء لوصف الفرقة الناجية
: مثل اهل الحق والاثبات وكلها في مقابل اهل الاهواء ، اهل الزيغ ،
اهل الضلال ، اهل البدع . وينجح سلاح اللقب في مجتمع يفضل
الحق على الباطل ، والاستقامة على الاعوجاج ، والسنة على الاجتهاد ،
والتقليد على البدعة ، والاثبات على النفي ، والجماعة على التفرد .

(١٩) واكثر ماورد في الاحاديث ذم القدرية والخوارج والشعبة
اي فرق المعارضة الرئيسية الثلاث . واكثرها في المعتزلة والخوارج
اي فرق المعارضة العلنية . واكثرها في المعتزلة اي فرق المعارضة
العلنية العقلانية في الداخل . في ذم القدرية : اتفق اهل الملل على ذم
القدرية ولعنهم . قال الرسول « لعنت القدرية على لسان سبعين نبيا » ،
ولا ينكر لعنهم منكر . ولكنهم يحاولون درء هذا النبذ عن انفسهم بما
لا يفهمه ويقولون انتم القدرية اذ اعتقدتم اضافة القدرة الى الله وهذا
بهت وتواحم . وقال الرسول « القدرية هم مجوس هذه الامة » وشبههم
لتقسيمهم الخير والشر في حكم الارادة والمشية حسب تقسيم المجوس
وصرفهم الخير الى يزدان والشر الى اهرمان . وقال الرسول « اذا
قامت القيامة نادى مناد في اهل الجمع : اين خصام الله تعالى ؟ فتقدم
القدرية ! ولا خفاء في اختصاص ذلك بهم فان اهل الحق يفوضون
امورهم الى الله ولا يعترضون لشيء من افعاله . ثم من يضيف القدرية
الى نفسه ويعتقدها صفة بان يتصف بالقدرة اولى ممن يضيفه اليها .
الارشاد ص ٢٢٥ - ١٥٦ ، وكذلك ما روى في ذم المرجئة والخوارج
ولا يذكر الحديث نصا للشك في صحته ، الفرق ص ٩ ، ويدافع
القاضي عبد الجبار ثانيا ، فهلا سميتكم قدرية بخلتم تحت قما
النبي القدرية مجوس هذه الامة ؟ قلنا لا لان ذلك الاسم اسلم ذم
فلا يسحق الا على مذهب مذموم ونحن براء من ذلك ، الشرح ص ٧٨٨
٧٨٩ .

فأهل السنة يسرون على الطريق الرئيسى دون تشعيب أو تفريق .
وأهل الحديث يأخذون بالحديث دون تنكر له فى مجتمع تحولت فيه سلطة القرآن الى سلطة الحديث وتشخصت فيها النبوة فى شخص النبى .
تحول الحديث فيه الى السيرة . وأهل السلف أفضل من الخلف الذين تركوا الصلوات واتبعوا الشهوات . وهم الاصحاب ، جمهور الامة ، الجماعة وليسوا الاعداء أو احدى فرق الامة أو أحد شعابها . فإذا ما سميت أشعرية فلأن مؤسسها نصير أهل السنة والمدافع عن الحق ضد أهل الاهواء . الفرقة الناجية هى التى بها خلاص الامة ، فرقة الدولة ، وحزب السلطة . ولكن يظل السؤال ناجية عند من : عند الله أو عند السلطان (٢٠) ؟ وقد يحدث نزاع حول الفرقة التى ينطبق عليها الاسم المذموم « القدرية » هل هم نفاعة القدر أم مثبتوه ؟ من ينفى الغيرة عن الله ويثبتها للانسان أم من يثبتها لله وينفيها عن الانسان

(٢٠) وانما فصل النبى بذكر الفرق المذمومة فرق أصحاب الاهواء الضالة الذين خالفوا الفرقة الناجية فى ابواب العدل والتوحيد أو فى الوعد والوعيد أو فى بابى القدر والاستطاعة أو فى تقدير الخير والشر أو فى باب الهداية والضلال أو فى باب الارادة والمشينة أو فى باب الرؤية والادراك أو فى باب صفات الله واسمائه وأوصافه أو فى باب من ابواب التعديل والتجوير أو فى باب من ابواب النبوة أو شروطها ونحوها من الابواب التى اتفق عليها أهل السنة والجماعة من فريق الراى والحديث على أصل واحد خالفهم فيها أهل الضلالة من القدرية والخوارج والروافض ، الفرق ص ١٠ — ١١ ، وأردفتسه برابع فيه الحجاج والدليل على الخلافة التى ينكرها الغالبون ، التنبيه ص ١٠ ، ولكن رأيت من صعوبة الزمان تجرد قوم فى بغض أهل السنة والحث عليهم ، وقصدهم ما سار فيهم من قول وفعل فجعلت ذلك على ما قدرت عليه بمعونة الله ، والله ممد لاهل السنة بالمعونة الدائمة والكفاية الشاملة والعز المتصل والجلالة فى أعين عباده ، والكلاءة فى الانفس والاهل والاولاد والاموال وحسن العاقبة فى المعاد ومبلغهم ما هو اهل من لطائفه واحسانه . فهم فى عصرنا هذا هم الاطواد الشامخة ، والبدر الزاهرة ، والسادة الذين شملهم الله بمعونه وسطره ، فوجوههم بالعمون زاهرة والسننهم بالصدق ناطقة ، التنبيه ص ١٤ .

وذلك في حالة صحة الخبر . وبالتالي يستعمل سلاح الانقلاب في كل الواجهه وعند جميع الفرق كسلاح وكسلاح مضاد . مع أن فرق المعارضة لها أسماؤها من نفسها مثل « أصحاب العدل والتوحيد » ولكن الذي اشتهر هي أسماؤها من الخصوم الذين كتبوا التاريخ ودنوا عقائد الفرق (٢١) . ويتضح سلاح الانقلاب أيضا في صياغات العبارات أي في الفاظ الحديث . فإذا كان الأمر يتعلق بذكر رأى لفرقة خالصة فإن اللفظ يكون « زعم » أو « ادعى » أو « افترى » أو « كذب » . أما إذا كان الرأى للفرقة الناجية فإن اللفظ يكون « قال » أو « أجمع » أو « اتفق » . ويقوم المؤرخ أحيانا باستجلاب اللعنات على صاحب الفرقة الهالكة أو توعده بالسلطان أو استعداد الجمهور عليه . ويتجاوز نقد أفكاره إلى الطعن في شخصه وأخلاقه وسيرته ، كأن الغرض من مصنفات الفرق هو الدفاع عن مذهب الفرقة الناجية والتعريض بآراء الخصوم تحت ستار التاريخ .

والحقيقة أن التكفير سلاح سياسى ضد الخصوم تحت ستار العقائد ، سلاح متبادل بين السلطة والمعارضة بل وسلاح متبادل بين فرق المعارضة بعضها ضد البعض الآخر مما يسبب في تبعثرها وتشتتها وتفرقتها فتضعف أمام السلطة الواحدة . وكما يصل تكفير الفرقة الناجية إلى حد تكفير كل فرق المعارضة فإن إحدى فرق المعارضة في المقابل تكفر كل من لايس السلطان أو اتصل به أو زايد في الايمان (٢٢) . وماذا

(٢١) لقب المعتزلة أنفسهم بأصحاب العدل والتوحيد لقولهم بوجود الأصلح ونفى الصفات القلبية ، المواقف ص ٤١٥ .

(٢٢) الفرق الضالة الذين قال فيهم الرسول عليهم في النار ! وأما الفرقة الناجية المستثناه الذين قال فيهم الذين على ما أنا عليه وأصحابي منهم الأشاعرة والسلف من المحدثين وأهل السنة والجماعة ومذهبهم خال من بدع هؤلاء . وقد أجمعوا على ... المواقف ص ٤٢٩ - ٤٣٠ ، الشيعة وهم اثنتا وعشرون فرقة يكفر بعضها

ببقى من فرق الامة لو كفر الجميع ، لو كفرت الفرقة الناجية الفرق الهالكة ضد الخصوم تحت ستار المعتقدات والمزايدة في الايمان تملقاً للامة ودفاعاً عن السلطان ؟ بل ان العقائد ذاتها هي أيضاً سلام نظرى عند كل فرقة تدافع به عن مواقفها الاجتماعية والسياسية . لا يوجد اذن تكفير نظرى أو عملى بل يوجد تباين في المواقف السياسية وبالتالي اختلاف في الاطر النظرية . فماذا ما تم ارجاع «الالهيات» الى «الانسانيات» وبالتالي العودة الى التجارب الانسانية الاولى التى منها نشأت الالهيات ينتهى سبب التكفير . فقد كان في احسن الاحوال وبفعل الفقهاء حكماً شرعاً على صور فنية ونظريات دفاعية أو هجومية لها تأويلها في التجارب الانسانية وليس بناء على احكام عقلية أو شرعية . واذا ما تم الاتفاق على حد أدنى من المواقف السياسية والاجتماعية ودون الوقوع في المزايدة الابهانية أو تبعية للسلطات السياسية فانه يمكن نزع سلاح التكفير والسماح باختلاف الاطر النظرية على أساس انها اجتهادات نظرية في مواقف اجتماعية مختلفة . وتظل كلها شرعية في اطار الوحدة الوطنية لامة واحدة .

ثانياً : هل هناك تكفير عقائدى نظرى ؟

كان تكفير الفرقة الناجية للفرقة الضالة الهالكة تكفيراً عقائدياً نظرياً بالاساس قبل أن يكون تكفيراً عملياً اخفاء للمواقف العملية وازدراجاً للعقائد النظرية تملقاً للامة ودفاعاً عن السلطان . فهل يتم التكفير طبقاً

بعضاً ، المواقف ص ١٨٤ ، وفي كل فرقة غلاة ومتوسطون مثل الشيعة من ناحية الغلاة والزيدية والامامية من ناحية التوسط . ومع ذلك يكف المتوسطون مثل الزيدية لمشاركتهم المعتزلة في اصولى التوحيد والعهد . اما المرادارية فتكفر كل من لا لبس السلطان ومن قال بخلاف الاعمال وبالرؤية ، المواقف ص ١٦٤ — ١٧٤ .

للآراء النظرية أم للأفعال ؟ ان الآراء النظرية ما دام لا ينتج عنه فعل لهاها تظل خارج نطاق التكفير . بل ان تعريف الفرقة الناجية للامة هو كل من نطق بالشهادتين . فالايان قول قبل أن يكون نظرا أو صديقا أو فعلا . فكيف يتم التكفير النظرى والنظر ليس من الايمان عند الفرقة الناجية ؟ وكيف يتم التكفير فى أصلى التوحيد والعدل ؟ هل يكفى احد فى التوحيد والعدل ؟ لماذا يكفى من يرى أن هناك ذاتا لها صفات وأن هناك انسانا حرا عاقلا مسؤولا ؟ ولماذا تكفى باقى الاصول الخمسة ، الوعد والوعيد والمنزلة بين المنزلتين والامر بالمعروف والنهى عن المنكر ؟ واذا اتفقت فرق المعارضة الرئيسية الثلاث على أصلى التوحيد والعدل مان ذلك يعنى التكفير النظرى لها جميعا (٢٣) . والحقيقة أن الفرق انها نشأت أولا بسبب موضوعات عملية وفى مواقف عملية وبناء على اختلافات عملية وليست نظرية . فقد نشأ صراع حول السلطة وحول الشرعية ، حول البيعة والعقد ثم تحول هذا الخلاف الى مسألة نظرية فى الايمان والكفر ، والطاعة والعصيان . كانت المسألة اذن عملية فى اطار نظرى مثل مرتكب الكبيرة أو التحكيم ثم أخذت بعد ذلك طابعا فى مسألتى الاسماء والاحكام وفى الامامة . ثم انتقل العرض النظرى لها الى عرض نظرى آخر على مستوى الاصطلاح العقلية فى التوحيد والعدل . كان الخلاف اذن حول الموضوعين الآخرين فى السمعيات ثم انتقل بعد ذلك الى العقلية أى نظرية الذات والصفات والأفعال التى هى أساس أصلى التوحيد والعدل . لم يكن الخلاف حول النبوة والمعاد أى حول التاريخ ، فى الماضى وفى المستقبل بل كان حول الحاضر ، الفرد والجماعة ، العمل والدولة . ثم امتد الخلاف بعد ذلك طابعا نظرية فى مسألتى الاسماء والاحكام وفى الامامة . ثم انتقل كائنها - موضوعات مستقلة بعيدة عن نشأتها العملية . ولما كان نسق

(٢٣) هى فرق الشيعة (الزيدية) والخوارج والمعتزلة التى تشتزم جميعا فى أصلى التوحيد والعدل .

العقائد تقوم على مقدمتين نظريتين ، نظرية العلم ونظرية الوجود ، وعلى قسمين رئيسيين : الاول عن الالهيات وهى الانسانيات الوعى الخالص (الذات) والوعى المتعين (الصفات) وهو الانسان الكامل ثم خلق الافعال والعقل الغائى وهو الانسان المتعين ، والثانى عن السمعات او النبوات وهو التاريخ ، تاريخ الوعى (النبوة) ومستقبل البشرية (المعاد) وهو التاريخ العام ثم النظر والعمل (الاسماء والاحكام) ثم الحكم والثورة (الامامة) وهو التاريخ المتعين وتذليلها عن انهيار التاريخ (تكفير الفرق) فان التكفير العقائدى ينصب على كل موضوع على حدة .

١ - هل هناك تكفير فى المقدمات النظرية ؟

يبدأ علم اصول الدين بمقدمات نظرية اولى ، نظرية العلم اجابة على سؤال « كيف اعلم ؟ » ، ونظرية الوجود اجابة على سؤال « ماذا اعلم ؟ » . والسؤال عن الذات العارفة يسبق السؤال عن موضوع المعرفة . وهى موضوعات نظرية صرفة تنسج بن طبقة الذهن ، ولا يكاد يختلف عليها عاقلان . ومع ذلك كبرت فيها الفرقة الناجية الفرق الضالة !

١ - **نظرية العلم** . ان الموضوعات التى تكبر فيها الفرقة الناجية الفرق الهالكة فيما يتعلق بنظرية العلم فى حقيقة الامر ليست عقائد بل هى مجرد نظريات فى العلم او طرق فى النظر والاستدلال يختلف فيه النظر دون ان يكبر بعضهم او كلهم . فاذا كان من ضمن نظرية العلم قسمة المعرفة الى ضرورية واستدلالية فان التركيز على المعارف الضرورية واعتبار ان كل المعارف ضرورية حتى ان الكسبية منها تكون

(٢٤) عند الجاحظية المعارف كلها ضرورية ، وكذلك الحال عند الثمائية وكلاهما من المعتزلة ، المواقف ص ٤١٧ .

ضرورية كذلك وبقوم على ضروري ليس كفرا بل تثبيت للمعارف واعتبارها مشروطة في النفس وبالتالي تحول نسق العقائد كله الى معارف فطرية غير مكتسبة تأتي من طبيعة النفس وليس من الخارج وهو ما يجعلنا الايمان واجبا عقليا (٢٤) . وما الحكمة في التركيز على المعارف المكتسبة ؟ هل السبب في ذلك الرغبة في تلقين الناس نسقا للعقائد يعارض الفطرة ويأمر بالخضوع للسلطان والتسليم لاولى الامر ؟ ولكن ذلك سلاح ذو حدين اذ يمكن ايضا رفض ما تلقينه السلطان السياسية والدينية للناس مادامت معارفها مكتسبة ، وتوجيه المعارف الفطرية مثل الثورة على الظلم والخروج على الامام الجائر ضد المعارف المكتسبة . وفي النهاية الضروري اقوى من المكتسب وأرسخ منه في النفس وأقوى منه كباعث ومقصد . ولماذا يكثر القول بأن المعرفة تتولد من النظر ؟ (٢٥) البعد هذا هو الخلق والابداع ؟ ومم تأتي المعرفة ان لم تتولد من النظر . اى من طبيعة العقل ومن التركيز على المعارف الضرورية ؟ يبدو أن الباء ايضا هو ابعاد الذهن عن التفكير وجعله مجرد حصيلة لمعارف خارجية تأتي من السلطتين الدينية والسياسية وهما بيدهما توجيه المعرفة ووسائل التلقين . ولماذا يكثر القول بأن المعرفة واجبة بالعقل قبل الشرع ؟ (٢٦) اليس ذلك احتراماً لعقل الانسان وتأسيساً للشرع على العقل ؟ ولماذا جعل العقل خاويًا من أية معارف وأن المعرفة لا تجب الا بالشرع ؟ فاذا كان المتحدث باسم الشرع هي السلطة السياسية وهذا في الوقت نفسه السلطة الدينية لزم على الانسان طاعة اولى الامر دون اعمال للعقل . ولماذا يكثر القول بأن التواتر لا يحتمل الكذب وان الاجماع والقياس ليسا بحجة (٢٧) ؟ وما العيب في جعل التواتر يفيد

(٢٥) عند الثمانية المعارف متولدة من النظر ، المواقف ص ٤١٧ .

(٢٦) عند الثمانية المعرفة واجبة قبل الشرع ، المواقف ص ٤١٧ .

(٢٧) عند النظامية التواتر لا يحتمل الكذب ، والاجماع والقياس ليسا بحجة ، المواقف ص ٤١٦ .

الصدق ولا يحتل الكذب ؟ هل القصد من ذلك الطعن في التواتر وتجويز الكذب عليه محجة الاجماع او القياس ؟ واذا كان الاجماع يحدث من فقهاء السلطان وليس من علماء الامة فانه لا يكون مصدرا للعلم . واذا كان القياس ايضا انما يقع لتبرير حكم السلطان الجائر فانه لا يكون حجة . ان الدافع عن الاجماع والقياس في مواجهة النص المتواتر لهم ترجيح للسلطة البشرية على سلطة النص وبالتالي احتكار التأويل . ان الاجماع يتغير من عصر الى عصر ، والاجماع السابق لا يلزم الاجماع اللاحق . والقياس في نهاية الامر اجتهاد فرد واحد ، مجرد رأى وظن . واذا كان الحال كذلك فيقن التواتر أولى . فهل هذا ضلال يستحق التكفير ؟ وما العيب في التشدد في الروايات وقد تطايرت الرقاب اعتمادا على روايات تروجها السلطة ضد الخصوم (٢٨) ؟ وان تحديد عدد الزيادة بعشرين وان يكون من بينهم من لا يتطرق اليه الكذب مثل واحد من المبشرين بالجنة لا يستدعى التكفير وانما يستوجب نقد شروط يصعب تحقيقها . والحقيقة ان تكفير هذه الاتجاهات في نظرية العلم انما يتعارض مع نظرية العلم لدى الفرقة الناجية ذاتها مما يدل على أن التكفير هدف أبعد الخصوم السياسيين ولكنه تحت ستار العقائد وباسمها . فالادلة العقلية دون ادلة عقلية ظنية (٢٩) . وبالتالي لا استحالة في القول

(٢٨) عند الهذيلية الحجة فيما غاب لا تقوم الا بخبر عشرين فيهم واحد من أهل الجنة ، الموافق ص ٤١٦ .

(٢٩) يتعين على كل واثق بالدين واثق بعقله أن ينظر فيما تعلقت به الادلة السمعية . فان صادفه غير مستحيل في العقل ، وكانت الادلة السمعية قاطعة في طرقها لا مجال للاحتمال في ثبوت اصولها ولا في تأويلها ، فما هذا سبيله فلا وجه الا القطع به . وان لم تثبت الادلة السمعية بطرق قاطعة ، ولم يكن مضمونها مستحيلا في العقل ، وثبتت اصولها قطعا ولكن طريق التأويل يجوز فيها فلا سبيل الى القطع . ولكن المتدين يغلّب على ظنه ثبوت ما دل الدليل السمعي على ثبوته وان لم يكن قاطعا ، وان كان مضمون الشرع المتصل بنا مخالفا لقضية العقل فهو مردود قطعا لان الشرع لا يخالف العقل . ولا يتصور في هذا القسم ثبوت سماع قاطع ولا خفاء به ، الارشاد ص ٣٥٩ - ٣٦٠ .

بالمعارف الضرورية أو توليد المعارف بالنظر أو وجوبها قبل الشرع . بل ان بدايات نظرية العلم كنظرية في المنطق ، في التصورات والتصديقات . وفي أنواع الحقائق بسيطة أو مركبة وأنواع التعريفات بالمثل أو بالمشابهة أو باللفظ إنما يعتمد على تحليل العقل الخالص ، وان اللفظ نفسه تكون دلالة واضحة وظاهرة على المقصود (٣٠) . وان انكار المعارف الفطرية الواجبات العقلية لهو اتفاق مع بعض نظريات العلم عند فرق المعارضين . مما يدل على أن الغاية من التكفير ليس الخلاف حول العقائد بقدر ما هو استبعاد الخصوم السياسيين (٣١) .

ب - نظرية الوجود . وكما كبرت الفرقة الناجية الفرق الضالة في بعض آرائها في نظرية العلم كذلك كبرت في بعض آرائها في نظرية الوجود في بحث الجواهر والاعراض . فما العيب في اعتبار الاعراض اجساما وان يكون الجوهر مؤلفا من اعراض ؟ (٣٢) اليس هذا ما يعرفه الجميع وما يتفق مع الموروث الفلسفي العام بل ومع ايمان العوام ؟ هل بالضرورة لابد أن تكون الاعراض مجرد صفات وان يكون الجوهر وحدة هو الجسم ؟ ان تصور علاقة الجوهر والعرض على

(٣٠) الطوالع ص ١٧ ، وههنا نوعان آخران من التعريف ، الأول بالمثل وهو بالحقيقة تعريف بالمشابهة . فان كانت مفيدة للتمييز فهي خاصة فيكون رسما ناقصا والا لم تصلح للتعريف . والثاني التعريف اللفظي وهي أن لا يكون اللفظ واضح الدلالة فيفسر بلفظ أوضح دلالة ، ثم انه يقدم في التعريف الاعم ويحترز فبه عن الالفاظ الغريبة الوحشية وعن المشترك والمجاز بلا قرينة وبالجمله ففى كل لفظ غير ظاهر الدلالة على المقصود ، الموافق ص ٣٥ .

(٣١) عند احدى فرق الخوارج لا حجة لله على الخلق في التوحيد . الا بالخبر أو ما يقوم مقام الخبر من اشارة وايماء ، مقالات ج ١ ص ١٧٢ ، ليس على الناس فرض ما لم تأت بهم الرسل ، مقالات ح ١ ص ١٩١ .

(٣٢) عند النظمية الاعراض اجسام والجوهر مؤلف من الاعراض ، الموافق ص ٤١٦ .

انزاع علاقة مركز محيط يكون اقرب الى تحقيق اهداف السلطة في تصور العلاقة بين الحاكم والمحكوم . وبالتالي يكون كل تصور مخالف يعطى العرض بعض الاستقلال عن الجوهر أو يكون مشاكلا له في صفة مثل الجسمية — يكون كفرا ! وان بعض نظريات الفرق الضالة انها تشابه نظريات الفرقة الناجية مثل جواز خلو الجوهر عن الاعراض وجواز قيام العلم والقدرة والارادة والسمع والبصر بالبيت ولكن بهدمنين مختلفين (٣٣) : عند المعارضة جواز وجود الحاكم من غير محكوم ، وضرورة وجود مظاهر الحياة الحسية ، وعند السلطة لان الله قادر على كل شيء حتى على فعل المتناقضات فلا يصمد امامه قانون عقل أو طبيعة . أما اعتبار المعدم شيئا وبالتالي يكون له جوهر وعرض فربما للتأكيد على وجود العدم بدل نفيه وانكاره وحتى يصمد العدم كطرف مقابل للوجود وحتى يتساوى الطرفان ولا يكون الواحد ايجابا والعدم سلبا مطلقا (٣٤) . وما المانع من دراسة الاعمال الانسانية دراسة طبيعية من خلال مفهوم الجوهر والاعراض وبالتالي تتساوى الاعراض فيما بينها كاعراض لجوهر واحد وان لم تتساو من حيث الحكم النظري ؟ فالايسان علم والجهل كفر ، وكلاهما أعراض للفعل أو للنظر . من حيث هو جوهر . والاهم من ذلك كله هو تكفير نظريات الكون والطرفة والخلق المستبر ، والتقدم والتأخر والظهور في الطبيعة (٣٥) . ما العيب في ان يكون الخلق قد تم دفعة واحدة ثم يستمر الخلق . ن تلقاء نفسه فتظهر الصفات الكامنة فيه ؟ وما الحاجة الى الخلق المتقطع من الخارج ، كل شيء في حاجة الى خلق ؟ ولماذا يكون الخلق المستمر . نظرية هالكة والخلق المتقطع نظرية ناجية ؟ وايهما اكثر تنزيها لله ورعاية لمصالح العباد واكثر اتفاقا مع العقل والعلم ؟ وما العيب في

(٣٣) عند الصالحية يجوز قيام العلم والقدرة والارادة والسمع والبصر بالبيت وخلو الجوهر عن الاعراض ، المواقف ص ٤١٧ .

(٣٤) تسمى الخياطية المعدم شيئا وجوها وعرضا ، المواقف

ص ٤١٧ .

الطرفة التي تشير الى الخلق الالهى فى الطبيعة وتجعل كيف مخترقا بلكم ، وتضع الحرية ليس فى الانسان فقط بل فى الطبيعة كذلك ؟ وما الكفر فى القول بأن الجنة والنار لم تخلقا بعد طالما انه لا توجد حاجة الآن لها او انها كاهنان فى الوجود وسيظهران بالخلق المستتر ؟ وما الكفر فى القول بأن الله خلق الاجسام ثم تظهر الاعراض فى الاجسام بعد كونها فيها بفعل الخلق المستتر ؟ هل كل فعل لابد وان يأتى من الخارج وليس من الداخل وكان كل ما يحدث فى الكون انها يقع بفعل ارادة خارجة وليس بفعل ارادة ذاتية ؟ وما المانع ان تجذب النار اهلها بنفسها دون ان يدفعهم أحد فيها وكان كل شيء يتحرك بطبيعته نحو غايته ، مغاية النار احراق من يستحقها ونهاية من يستحقها الوقوع فى النار ؟ ولماذا تكون نظرية الجزء الذى لا يتجزأ التي رفضها الفقهاء هى النظرية الناجية فى حين تكون نظريات الطرفة والكمون والظهور هى النظريات الهالكة ؟ ان القول بالطرفة والكمون والظهور ما هو الا رد فعل على القول بالجزء الذى لا يتجزأ ، ورد الاعتبار الكيمى الحيوى للطبيعة بعد سقوطها فى التصور الكمى الآلى . ان المذهب الطبيعى الذى بظنه الناس دعاية الاتحاد القائم على العلم الطبيعى هو عند الطبائعيين انفسهم دفاع عن التوحيد ضد المشبهة والمجسمة وابقاء على الحسينيين ما ، الدنيا والآخرة ، العلم والدين ، الطبيعة والله ، دون التضحية بأحدهما من اجل اثبات وحدانية الآخر . وان اتهم مذهب الطبائع بالاحاد لهُو حكم من السلطتين السياسية والدينية قائم على تصور

(٣٥) عند النظامية الله خلق خلق دفعة واحدة والتقدم والتأخر فى الكون والظهور والطرفة ، المواقف ص ١٦ ، وعند الهشامية الجنة والنار لم تخلقا بعد نظرا للخلق المستتر . وعند المعمرية (معمر بن عبد الله) الله لم يخلق شيئا غير الاجسام والاعراض تخلق نفسها بنفسها كما هو الحال عند جميع اصحاب الطبائع ، المواقف ص ١٧ ، وعند الجاحظية الاجسام ذوات طبائع ويمتنع انعدام الجواهر والنار تجذب اليها اهلها لا ان الله يدخلها ، المواقف ص ١٧ والعجيب اننا نعجب فى فكرنا المعاصر ببعض فلاسفة التطور فى الغرب ونلجأ اليهم لتجديد الفكر الاسلامى ونكفر نظريات التطور عند اصحاب الطبائع.

وحدانية الله بمعنى وحدانية الحاكم وانكار استقلال الطبيعة والارادة الذاتية للشعوب (٣٦) .

ان الخلق من عدم الذى يظنه الناس تعبيرا عن الايمان هو فى الحقيقة انما هو السلطتين السياسية والدينية للتعبير عن المزايدة فى الايمان والتعلق لشعور العامة وايقاع لها فى السحر بهدف اثاره الاعجاب وسحر اللب والخيال . وبالتالي فان عقيدة الفرقة الناجية ليست بالتقرب الى الايمان من عقائد الفرق الضالة . ان الرغبة فى التعظيم والمغالاة لتؤدى الى عكس المقصود . فمثلا جواز الاقتصار على خلق السموات مغالاة فى التعظيم لان الارادة المشخصة قادرة على كل شيء . ولكنه انكار فى الوقت نفسه للعناية واصطدام بالحكمة وهما من صفات الذات المشخصة كالارادة تهما بالاضافة الى انه رفض لتكوين العسم وبنائه وتدمير للحياة فيه وكان الحياة كان يمكن ان تكون على غير ما هى عليه ، وافتراض عالم آخر ممكن مخالف لهذا العالم الواقع ، واستبدال التمنى بما هو موجود بالفعل ، وانكار لواقعية العالم وافتراض عالم آخر لا وجود له الا تعبيرا عن قدرة مشخصة يفتالى فى تعظيمها الى حد تدمير كل ما سواها . وان افتراض وجود اجسام لا ترى لا من حيث الوجود ذاته بل من حيث امكان رؤيته هو افتراض

(٣٦) وويل لصاحب الكتاب (ابن الراوندى) من الملحدين ، والذب فى التوحيد لولا ابراهيم (النظام) واشباهه من علماء المسلمين الذين شانهم حياطة التوحيد ونصرته والذب عنه عن طعن الملحدين فيه الذين شغلوا أنفسهم بجوابات الملحدين ووضع الكتب عليهم اذ شغل أهل الدنيا بذاتها وجمع خطاياها . وقد اخبر فى عدة من اصحابنا ان ابراهيم قال وهو وجود بنفسه : اللهم ان كنت تعلم انى لم اقصر فى نصره توحيدك ولم اعتقد مذهبا من المذاهب اللطيفة الا لاشد به التوحيد فيها كان منها يخالف التوحيد فاننا برىء . اللهم فان كنت تعلم انى كما وضعت فاغفر لى ذنوبى وسهل على سكرة الموت . قالوا : فمات ساعته . هذه هى سبيل أهل الخوف من الله والمعربة به والله شاكر لهم ذلك ، الخياط ص ٤١ - ٤٢ .

وجود عالم خارج نطاق المعرفة الانسانية . وان افترض عالم متوهم هو هدم وانكار لعالم الواقع . واذا قويت الرؤية بوسيلة ما ، واذا استطاعت العين أن تمد بصرها من الداخل أو من الخارج فيمكنها أن ترى الاجسام . يمكن رؤية باطن الاجسام الشفافة بنفاذ الشعاع كما يمكن رؤية باطن الاجسام المعتمة باستعمال المناظر المكبرة . الرؤية ممكنة مادامت الاجسام موجودة . فاذا لم توجد الاجسام تستحيل الرؤية . واذا وجدت عين تتوافر فيها شروط الرؤية تكون الرؤية ممكنة (٣٧) . ان الخلق له معان كثيرة وليس أحدها بأولى من الآخر أو أكثر منه . كلها تصورات طبقا لمدى الاحساس بالتفزيه والاستقلال الطبيعية واثبات الحرية الانسانية . فقد يعنى الخلق التقدير المسبق ونشأة الكون كله بناء على قدر سابق . حينئذ تتم الفضحية بالحرية الانسانية التى لا تخضع لى قدر مسبق بل تعبر عن الامكانيات البشمية الخالصة . الخلق بهذا المعنى قضاء على فعل الانسان وفعل الطبيعة . ما ، يبوحي بأن هذا العالم لا يفعل فيه الا من هو أقوى منه ، وان الانسان لا يستطيع أمامه شيئا . يقف عاجزا لا يفعل الا ما قد قرره القدر المسبق وفي الوقت نفسه لا ينشأ العلم الذى يهدف الى السيطرة على الطبيعة ما دامت خارج كل سيطرة انسانية (٣٨) . وقد

(٣٧) في جواز الاقتصار على خلق الجادات . اجاز ذلك أصحابنا واباه جمهور القدرية غير الصالحى وقالوا لا يجوز أن يخلق الله جسما لا يعتبر به وراء . وسألناهم عن الاجزاء الكسامة في بطون الاحجار فزعموا أن بعض خلق الله يراها وفي هذا بطلان قولهم أن الاجسام التى لا ينفذ فيها الشعاع مائعة من رؤية ما وراءها ، الاصول ، ص ١٥٢ .

(٣٨) عند زهير الاثرى وأبى معاذ التومنى تعنى مخلوق أنه وقع عن ارادة من الله وقوله كن ، وعند الجبائى يعنى الخلق فعل الاشياء المقدره . وأن الانسان اذا فعل الاشياء مقدره فهو خالق ، مقالات ج ١ ص ٢٤٨ ، ج ٢ ص ١٩٦ — ١٩٧ ، وعند كثير من المعتزلة مثل أبى الهذيل وأبى موسى بشر بن المعتز تعنى مخلوق له خلق ، مقالات ج ٢ ص ١٩٨ .

يعنى الخلق اثبات قدرة قديمة أمام كسب الانسان بقدرة حادثة من أجل انقاذ الحرية الانسانية داخل تصور عام للخلق . وهذا ارجاع للخلق الى مشكلة القدرة بين القدم والحدث (٣٩) . وقد يعنى الخلق اشارة قدرة مطلقة مهيمنة على الطبيعة والقضاء التام على استقلال ظواهرها وسلب اية قوة كامنة فيها ، في طبائع الاجسام . وان اثبات الله فاعلا للطبيعة ومجعلا لها قضاء عليها وعلى استقلالها (٤٠) . وقد يعنى الخلق الفعل لا بالة (٤١) . وهنا يتميز الخلق الالهى عن الخلق الانسانى الذى يحتاج الى آلة الخلق ، وجود من وجود بلا توسط آلة والا كان صنعا . ولكن يظل التصور الانسانى هو أساس التصور الالهى للخلق عن طريق القلب . وقد يتحول الخلق الى تجسيم مادي مشخص يتحول الخالق الى صانع والمخلوق الى مصنوع (٤٢) ، ولا يفترق تصور

(٣٩) عند أهل الاثبات مخلوق تعنى محدث ، مقالات ج ١ ص ٢٤٨ ، ج ٢ ص ١٩٦ ، ١٩٧ ، لذلك لا يجوز القول عند البعض اطلاقاً أن البارئ لم يزل خالقاً بل يجوز أن يقال لم يزل البارئ خالقاً على أنه سيخلق ، مقالات ج ٢ ص ٣٠١ - ٣٠٢ .

(٤٠) عند أهل السنة الحوادث كلها لا بد لها من محدث صانع واكفروا ثمة وأتباعه من القدرية لقولهم أن الأعمال المتولدة لا فاعل لها . وهو صانع العالم ، خالق الاجسام والاعراض . واكفروا معبراً لقوله أن الله لم يخلق شيئاً من الاعراض بل خلق الاجسام - الاجسام خالقة للاعراض . وعند أهل السنة الحوادث قبل حدوثها لم تكن أشياء ولا أعياناً ولا جواهر ولا أعراض خلافاً للقدرية وقولها أن المعدومات في حال عدمها أشياء وخدفاً للبصريين وقولهم أن الجواهر والاعراض كانت قبل حدوثها جواهر واعراضاً ، وهو ما يؤدي الى القول بقديم العالم . الفرق ص ٣٣١ - ٣٣٢ ، وعند الجبائى الله بخلاف الحبل محبل وعند آخرين الحبل عملية طبيعية ، الفرق ص ١٨٣ - ١٨٤ .

(٤١) عند الاسكافى الخلق يعنى فعل لا بالة أو بقوة مخترعة ، مقالات ج ١ ص ٢٤٨ ، ج ٢ ص ١٩٦ - ١٩٧ .

(٤٢) هذا هو الاصل الثانى من أصول أهل السنة الخمسة عشر .

الفقرة الناجية عن أى تصور ثنائى للعالم وقسمته الى قديم ومحدث .
شئى قسمة مادية . القديم لا مادة والمحدث مادة ، والقسمة تتحدد
على اساس مادى . ويسهل أن يتحول التصور الى تجسيم خالص
حتى يكون أكثر اتساقا بدل التجسيم المقنع وهو القول بالقديم الذى
ينحدد بنفى المادة الحادثة عنه . ومن أجل رد اعتبار المادة والتي
جعلها الخلق سالبة محضة حين سلب عنها كل قوة فقد تحولت الى مادة
خالقة تشارك الذات المشخصة فى فعل الخلق (٤٣) . كما أن هناك
تصورات عديدة لكيفية حدوث الخلق ليس أحدها بأولى من الآخر .
هناك الخلق من عدم بفعل الارادة وبأمر « كن » وهو خلق للشئ من لا
شئ (٤٤) . وقد يحدث الخلق لا بالارادة وحدها بل بالارادة والحركة .
فلا تحدث الارادة والذات ثابتة بل تتحرك الذات كلها والحركة هي

اما الاصل الثانى ، وهو الكلام فى حدوث العالم فقد اجمعوا على أن
العالم كل شئ هو غير الله ، وعلى أن ما هو غير الله وغير صفاته
الازلية مخلوق مصنوع ، وعلى أن صانعه ليس بمخلوق ولا مصنوع ،
ولا هو من جنس العالم ولا من جنس شئ من أجزاء العالم ، الفارق
د ٣٢٨ .

(٤٣) التصورات الثنائية للخلق مثل تصور احمد بن حابط ومفضل
الحدثى . للخلق ربان أحدهما قديم وهو الله والآخر محدث وهو عيسى
والمسيح بن الله على معنى دون الولادة . وهو الذى يحاسب فى
الآخرة ، وهو الذى يأتى فى ظل من الغمام والملائكة ، وهو الذى خلص
آدم على صورة نفسه . تدرع المسيح جسدا وكان قبل التدرع عقلا ،
الفرق ص ٢٧٧ — ٢٧٨ ، كما تقول المجوس بصانعين أحدهما شيطان
محدث . وعند الروافض الصانع جوهر مخلوق محدث لكنه صار الها
صانعا بطول روح الآلهة فيه ، الفرق ص ٣٣١ — ٣٣٢ .

(٤٤) خلق الاشياء من لا شئ ، الفقه ص ١٨٥ ، وعند المعتزلة
ايضا لانكارهم كون المعدوم شيئا ، الفرق ص ١٥٥ — ١١٦ ، وعند
ابن كرام « كن » تعنى خلقا للمخلوق واحداثا للمحدث واعلاما للذى يعين
بعد وجوده ، الفرق ص ٢١٧ .

الارادة(٤٥) . وقد يحدث الخلق في الذات المشخصة نفسها ، فالذات المشخصة محل للحوادث . ولا يحدث الخلق بالارادة بل بالقول . وكما أن الذات المشخصة باقية كذلك لا تعدم الحوادث ولا تخلو منه الاجسام . وقد نشأ هذا التصور كرد فعل للتصور الاول الذي يجعل الله خارج العالم ومنفصلا عنه(٤٦) . وقد يحدث الخلق على درجات كما هو معروف عند الحكماء في نظرية الفيض . وتكون بدايته أشرف نقطة ثم تقل مراتب الشرف كلما هبطنا حتى نصل الى أقل الدرجات . قد تكون البداية جسما في التجسيم وقد لا تكون جسما في التنزيه

(٤٥) عند المجسمة الله قبل الخلق ليس له صفات ثم أراد وارادته حركته اذا أراد كون الشيء تحرك فكان الشيء . فالله يخلق بالارادة ، والارادة حركة ، مقالات ج ١ ص ٢٦٢ — ٢٦٣ .

(٤٦) ومنها قوله لذلك الحادث « كن » على الوجه الذي علم حدوثه عليه . والقول نفسه حروف ، كل حرف منها عرض حادث فيه . ومنها رؤية تحدث فيه يرى منها ذلك الحادث ولو لم تحدث فيه الرؤية لم ير ذلك الحادث . ومنها استماعه لذلك الحادث اذا كان مسموعا ، الفرق ص ٢١٧ ، وعند محمد بن كرام لا يحدث في العالم جسم ولا عرض الا بعد حدوث امراض كثيرة في ذات المعبود . ولا يعدم في العالم شيء من الاعراض الا بعد حدوث أعراض في ذات المعبود . منها ارادته لعدمه ، وقوله لما يريد عدمه « كن معدوما » أو « افن » . وهذا القول حروف ، كل حرف منها عرض حادث فيه . فصارت الحوادث الحادثة في ذات المعبود أضعاف الحوادث من اجسام العالم وأعراضها . يحدث الخلق بالقول لا بالارادة . ومنع وصف الاعراض الحادثة فيها بأنها خلقة أو مفعولة أو محدثة . ذوات المعبود لا تخلو من حدوث حوادث في المستقبل وان كان قد خلا منها في الازل مثل أصحاب الهيولى من أن الازل جوهر خال من الاعراض ثم حدثت الاعراض فيها وهي لا تخلو منها في المستقبل . ولا تعدم الاجسام مثل قول الدهرية والفلاسفة بأن الفلك والكواكب طبيعة خامسة لا تقبل الفساد والفناء . الله محصل للحوادث اقواله وارادته وأدراكاته للمراتب والمسموعات وملاقاته للصفحة العليا من العالم أعراض حادثة فيه ، الفرق ص ٢١٧ ، وعند بعض المعتزلة الله لا يقدر على افناء بعض الاجسام ، الفرق ص ٢١٨ .

أو قد تكون أسطورة قائمة على التفسير الحرفي للنصوص (٤٧) . وتتنوع تصورات الخلق الى درجة نفى الذات المشخصة كلية . ولا بهم بعد ذلك أن يكون قدم العالم حسيا ماديا أو معنويا سوريا من حيث الامكانية (٤٨) . كل هذه تصورات للخلق ليس احدها بأولى من الآخر . يكملها تمثل ردود افعال على بعضها البعض بما في ذلك تصورات الفرقة الناجية التي كانت السبب في حدوث تصورات بديلة عند الفرق الهالكة . لا يكون احدها أصوب من الآخر أو أحق بالإيمان وأبعد عن الضلال . وهناك أسئلة نظرية خالصة ناتجة عن التوتر بين التنزيه والتشبيه لا يمكن تكفير أحد فيها . فهي كلها آراء نظرية طبقا لدرجة قرب الفكر من التنزيه أو من التشبيه . فإذا كان السؤال : هل خلة

(٤٧) عند الكرامية أول شيء مخلوق هو جسم حي يصح منه الاعتبار . ولو بدأ بخلق الجماد لم يكن حكيما ، وعند القدرية لأبد أن يكون في الخلق من يصح منه الاعتبار ، وليس بواجب أن يكون أول الخلق حيا يصح منه الاعتبار ، وعند أهل السنة أول شيء مخلوق هو اللوح والقلم ثم أجرى القلم على اللوح بما هو كائن الى يوم القيامة الفرق ص ٢٢٠ — ٢٢١ ، وعند الباطنية أن الإله خلق النفس فالاله هو الاول ، والنفس الثاني . وهما مديرا العالم . وقد يكون الاول العقل والثاني النفس يدبران هذا العالم بتدبير الكواكب السبعة والطنائع الاول ، الفرق ص ٢٨٥ .

(٤٨) تقول الباطنية بقدم العالم وجحد الصانع ، ولا تقر بآله قديم ولا بحدوث العالم ويتهمون أهل الشرائع بأنهم يعبدون الها لا يعرفونه ولا يحصلون منه الا على اسم بلا جسم ، الفرق ص ٢٩٥ — ٢٩٧ ، ص ٣٠٤ — ٣٠٧ ، وعند أبي عفيان الرقي من أصحاب الجاحظ المزاج قديم لقدم علته ، وهو أيضا رأى الماثوية ، الانتصار ص ٢٩ ، ويرى الإسكافي أن كل موجود على ظهر الارض لم يكن معدوما قط بوجه من الوجوه لان الوجود عنده ليس بمعدوم ، ولم يكن معدوما ولا يكون معدوما . وهذا تصريح بأن الاجسام قديمة لان المحدث ما وجد بعد عدم . إن كان معدوما لم يوجد بعد عدم ، الانتصار ص ٩١ ، وعند المعتزلة الكعبي باستثناء الصالحى الحوادث كلها كانت قبل حدوثها أشياء ، وعند البصريين الجواهر والاعراض كانت في حال عدمها جواهر وأعراضا وأشياء ، الفرق ص ١١٥ — ١١٦ ، وقد أنكر جهم خلق الجنة والنار ، التنبيه ص ١٣٧ .

الشيء هو الشيء أم غيره ؟ فإن جعل الخلق غير الشيء يركز على جانب الفاعل والارادة أى من جانب الخالق في حين أن التوحيد بين الخلق والشيء يجعل الخلق من جانب المخلوق . الرأى الاول يجعل أهم عامل في الخلق هو الفعل الارادى أو العلة الفاعلة في حين يركز الرأى الثانى على العلة المسادية . التصور الاول يضع تمايزا بين الذات والموضوع . بين الانا والآخر ، في حين أن الثانى يوحد بين الذات والموضوع ، بين الانا والآخر . تتصل الالهيات بالطبيعيات في الخلق . فعندما تطفى الالهيات الخلق هو الشيء أو يكون الشيء بلا صفة . في التصور الالهى يطلق بلارادة الحرية في أن تخلق الى ما لا نهاية في حين أنه في التصور الطبيعى يتحدد الارادة بأفعالها وبخلقها المتناهى (٤٩) . والتصور الطبيعى يقضى على التشخيص ويرى الخلق في الشيء ، والارادة في الطبيعة ، والخياة في المادة ، وهو أساس نشأة العلم . والحقيقة أن ذلك ليس تفكيرا في الخلق باعتباره صفة الهية بل في الخلق باعتباره عملية انسانية . ثم يحدث التمايز بين الانسان والله بحجة الاولى أو المفارقة . فإذا كان الخلق هو المخلوق في الانسان ، فإن الخلق يكون مخالفا للمخلوق

(٤٩) اختلف الناس في خلق الشيء هل هو الشيء أم غيره ؟ عند ابن الهذيل خلق الشيء (الذى) هو تكوينه بعد أن لم يكن هو غيره . وهو ارادته له وقوله له كن . والخلق مع المخلوق في حسالة ، وليس بجائز أن يخلق الله شيئا لا يريده ولا يقول له كن . وثبت خلق العرض غيره . وكذلك خلق الجوهر . وزعم أن الخلق الذى هو ارادة وقول لا في مكان . ورغم أن التأليف هو خلق الشيء مؤلفا ، وأن الطول هو خلق الشيء طويلا ، وأن اللون خلقه له ملونا ، وأبتداء الله الشيء بعد أن لم يكن هو خلقه له ، وهو غيره ، واعادته له غيره ، وهو خلقه له بعد فنائه ، وارادة الله للشيء غيره ، وارادته للاميان غير امره به . وكان يثبت الابتداء غير المبتدا والاعادة غير المعاد والابتداء خلق الشيء ابل مرة والاعادة خلقه مرة أخرى ، مقالات ج ٢ ص ٤٨ ، عند معمر خلق الشيء غيره ، وللخلق خلق الى ما لا نهاية له وأن ذلك يكون في وقت واحد معا ، مقالات ج ٢ ص ٤٩ ، وعند عباد المخلوق عبادة عن شيء وخلق الشيء غير الشيء ولا يقول الخلق غير المخلوق . خلق الشيء قول ، ولا يقول أن الله قال له كن ، مقالات ج ٢ ص ٤٨ ، ٤٩ .

في الله . وقد يحدث تمايز بين افعال الخلق ، فيكون الخلق هو المخلوق في البداية ولكن الاعادة غير المعاد في النهاية اثباتا لتطور الخلق وتغايره . فاذا كان الخلق صفة فانه يصعب بعد ذلك معرفة هل هي صفة للخالق أم صفة للمخلوق ، مجرد محاولة للخروج من اشكال قديم عن طريق الغائه (٥٠) . وتستمر الاشكالات العقلية في كل تصور دون حل خاصة في التصور الثنائي الاول . فاذا كان الخلق غير المخلوق فهل يكون الخلق مخلوقا ؟ وهنا يكتمل التصور الثنائي بتصوير أحادي فيكون الخلق مخلوقا هروبا من تقدم العالم . فكل تصور مكمل للآخر ، التغاير والتماثل ، الاختلاف والاتفاق . ويدخل بعد الحقيقة والمجاز في التصورات ، يدل على أنها جميعا صيغ انشائية وليست أحكاما على واقع ، وأنها جميعا تقوم على قياس . الثائب على الشاهد (٥١) . والعجيب أن الفرقه

(٥٠) عند إحدى فرق الروافض الخلق هو المخلوق ، والباقي يبقى لا ببقاء ، والفانى يفنى لا بفناء ، مقالات ج ١ ص ١٢١ ، وعند النظام الخلق من الله الذى هو المكون ، وهو الشيء المخلوق وكذلك الابتداء هو المبتدأ ، والاعادة هي المعاد ، والارادة من الله تكون ايجادا للشيء وهي الشيء ، وتكون أمرا وهي غير المراد ، كنحو ارادة الله للايمان هي أمره به ، وتكون حكما وأخبارا وهي غير المحكوم والمخير عنه ، وكأن ارادة الله أن يقيم القيامة يعنى أنه حاكم بذلك مخبر به ، والابتداء هو المبتدأ ، والاعادة هي المعاد ، وهي خلق الشيء بعد اعدامه . وعند الجبائى الخلق هو المخلوق ، والارادة من الله غير المراد ، وفعل الانسان هو مفعوله وارادته غير مراده . وكان يزعم أن ارادة الله للايمان غير أمره به وغير الايمان وارادته لتكوين الشيء غيره ، يثبت مثبت الخلق هو المخلوق والاعادة غير المعناد ، وعند هشام الفوطى ، ابتداء الشيء مما يجوز أن يعاد غيره وابتدائه مما لا يجوز أن يعاد ليس بغيره ، والازاده المراد ، مقالات ج ٢ ص ٤٨ - ٤٩ ، عند هشام بن الحكم خلق الشيء صفة للشيء لا هو الشيء ولا هو الفناء ، صفة للفانى لا هي هو ولا هي غيره ، مقالات ج ٢ ص ٤٩ ، وص ١٢١ .

(٥١) اختلف الذين قالوا أن خلق الشيء غيره في الخلق هل هو مخلوق أم لا ؟ عند أبى موسى المردار الخلق غير المخلوق ، والخلق مخلوق في الحقيقة وليس له في الخلق ، وعند أبى الهذيل ، الخلق الذى هو

الناجية اختارت نصورا دون آخر على أنه التصور الحق ، وهو ان خلق الشيء هو المخلوق اعتمادا على عدم جواز وجود واسطة بين الخالق والمخلوق وبالتالي ، تكون أقرب الى التصور الاحادى الطبيعى . وفى هذه الحالة لا يجوز تكثير المشبهة والمجسمة (٥٢) . وكما لا يجوز تكثير احد التصورين الالهى والطبيعى فانه لا يجوز ايضا تكثير التصور الانسانى فالخالق صفة انسانية خالصة بل انها أولى صفات الانسان رأخص ما يميزه وما يعبر عن حقيقته . يبدو ذلك عند الفنان الخالق المبدع . ولكن الانسان نظرا لاغترابه عن العالم وعجزه عن الدخول فيه نسب الى الذات المشخصة افضل ما لديه ، وتعبد صفة الخلق بدلا من ممارستها . اما العالم فانه ينشأ فى الشعور لحظة الوعى به . فقد لا يكون العالم موجودا على الاطلاق عندها يكون خارج الشعور ، وقد يكون موجودا فى انسان لانه نشأ فى شعوره وغير موجود بالنسبة الى انسان آخر لم يعه بعد . ليست النشأة اذن مادية كونية فذاك موضوع علم نشأة الكون بل نشأته فى الشعور . السؤال عن النشأة الكونية نظرة مادية خالصة فى حين ان النشأة الشعورية نظرة انسانية مثالية . الاولى ادعاء وغرور والثانية تصف الواقع على ما هو عليه .

تأليف والذى هو لون والذى هو طول والذى هو كذا ، كل ذلك مخلوق فى الحقيقة ، وهو واقع عن قول وارادة . والخلق الذى هو قول وارادة ليس بمخلوق فى الحقيقة وانما يقال مخلوق فى المحاز ، لا يقال الخلق مخلوق على وجه من الوجوه ، عند زهير الاثرى الخلق غير المخلوق وهو ارادة وقول محدث ليس بمخلوق ، وعند أبى معاذ التومنى الخلق حدث وليس بمحدث ولا مخلوق ، وأن الارادة من الله تكون ايجادا وهى خلق وتكون أمرا . وكان يزعم أن القرآن حدث ليس بمخلوق ولا محدث ، مقالات ٢ ص ٥٠ .

(٥٢) يرفض ابن حزم الراى القائل بأن خلق الشيء هو غير الشيء ، المخلوق ويفند حججه النقيلية ويؤد الراى الآخر ان خلق الشيء هو الشيء نفسه ويؤيد حججه النقيلية ، الفصل ٥ ص ١١١ — ١١٢ .

٢ — هل هناك تكفير في العقليات (الالهيات) ؟

تبدأ العقليات في علم العقائد بالادلة على وجود الوعي الخالص (الله) ثم بوصفه بأوصاف ستة ثم بصفات سبعة . فهل هناك تكفير فيها ؟ هل هناك رأى واحد صائب ناج بينهما تكون الآراء كلها ضالة هالكة ؟ فإذا كانت الادلة كلها تبدأ من العالم ومن تحليل الطبيعة ابتداء من نظرية الجوهر والاعراض فما وجه الكسر في القول بأن الاعراض لا تدل على البارى اذ كيف يدل الادنى على الاعلى ؟ وكيف تستعمل الاعراض للدلالة على الاجسام ؟ وكيف تستعمل الطبيعيات كمقدمة للالهيات وبالتالي ربط الثوابت بالمتغيرات ؟ بل ان رأى الفرقة الفاجية بالاجناع على حدوث العالم ووجود البارى فيه تدمير للعالم لاثبات الله وكان الاعلى لا يثبت الا بعد فنا الادنى . واذا كان النظر الصحيح هو المفضى الى العلم بحدث العالم فالعلم بحدث العالم ما هو الا مقدمة لاثبات القديم اى انه النظر المفضى الى الالهيات عن طريق اثبات حدث العالم (٥٣) . وهل يمكن البدء بالطبيعة والانتهاء منها الى ماهيتها عن طريق الذهاب من الدليل الى المدلول ومن الآية الى معناها ؟ يتضمن العقل أوليات أو مقدمات هي التي تؤدي الى التوحيد . فعلم التوحيد يقوم أساسا على نظرية في أوائل العقول وبداهاته . ليس التوحيد تشخيصا أو تجسيما أو تشبيها بل هو بناء عقلى يقوم على مجموعة من المسلمات الدينية . التوحيد مجموعة من الحقائق الأولية تنشأ من طبيعة العقل أو هو بناء أولى للعقل (٥٤) .

(٥٣) عند الهشامية الاعراض لا تدل على البارى ، المواقف ص ٤٢١ ، ص ٤٣٠ ، النظر الصحيح المفضى الى العلم بحدث العالم ، الارشاد ص ٣ .

(٥٤) وهو الدليل القائم على النظر والتفكر في مخلوقات الله ، الانصاف ص ٢٩ — ٣٠ ، ان يعرف بدأ الاوائل والمقدمات حتى يتم له النظر في معرفة الله عز وجل وحقيقة توحيده وما هو عليه من صفاته التى

ولكن هل يفضى الاثبات بالدليل الى اثبات المدلول او الى اثبات العلم بالمدلول ؟ هل يؤدي الدليل على حدث العلم الى حدث العلم نفسه او الى العلم بحدث العالم ؟ مادام الامر متعلقا بمنظورية العلم فالدليل لا يؤدي الى المدلول من حيث هو علم لا من حيث هو واقع . ومن ثم لا ينقسم المدلول الى وجود وعدم او قدم وحدث ولا يمكن ان تتحول نظرية العلم الى نظرية وجود . وتكون تقسيمات الوجود هي تقسيمات العلم أي احكام عقلية على المعلوم (٥٥) . والانتقال من الدليل العقلي الى

بان بها من خلقه وما لاجل حصوله عليها استحق ان يعبد بالطاعة دون عبادة ، الانصاف ص ١٣ ، فاما المعلوم بالنظر والاستدلال من جهة العقول فكالعلم بحدوث العالم وقدم صانعه وتوحيده وصدقاته وعدله وحكمته وجواز ورود التكليف منه على عباده صحة نبوة رسله بالاستدلال عليها بمعجزات زعمو ذلك من المعارف النظرية ، الاصول ص ٢٤ .

(٥٥) اذا نصبتم دليلا في حدث العالم فالمدلول حدث العالم او العلم بحدث العالم ؟ اختلف ارباب الاصول فذهب بعضهم الى أن مدلول الدليل العلم بحدوث العالم . وذهب آخرون الى أن العلم بحدوث العالم نفسه . . ثم من احاط بتعلق الدليل بالمدلول اقتضى له ذلك العلم بالمدلول . ومن زعم أن المدلول هو العلم لم يتصور عنده انقسام المدلولات الى الوجود وعدم والحدث والقدم . وانما المدلول العلم على كل الحال . ثم المعلوم يختلف بتغاير معلوماته ولا خلاف في أن الأدلة تنقسم الى الوجود وعدم والحدث والقدم . . وجوه التعلق مضبوطة عند العقلاء منها تعلق العلم بالمعلوم وتعلق القدرة بالمقدور ، وليس تعلق الحدث بالفاعل ، الشامل ص ١٠٥ - ١٠٦ ، اختلف في أن العلم بدلالة الدليل هل يغير العلم بالمدلول ؟ قال الامام الرازي هناك دليل مستلزم ومدلول لازم ودلالة هي نسبة بينهما متأخرة عنهما ولا شك أنها متغايرة فتكون العلوم المتعلقة بها متغايرة . ثم قال قوم وجه الدلالة غير الدليل ، المواقف ص ٦٦ - ٦٧ ، ويشترط للنظر الصحيح أن يكون في الدليل دون الشبهة ومن جهة دلالة دون غيرها وهي الامر الذي بواسطته ينتقل الذهن من الدليل الى المدلول كما كان العالم أو حدوثه لثبوت الصانع . فالعالم هو الدليل وثبوت الصانع هو المدلول وكونه بحيث يفيد النظر فيه العلم . ثبوت الصانع هو الدلالة

الدلول الواقعى يقوم على حكم مسبق وهو تطابق عالم الازهان مع عالم الاعيان . وهو حكم منطقى يقوم على افتراض ميتافيزيقى وهو الدليل الانطولوجى . وهو ما يتطلب الاقتضاء والتوليد ، تولد النظر للعلم واقتضاء الذات الموضوع (٥٦) . ان تكفير الفرق الهالكة لانكارها

وامكانه وحدته هو جهة الدلالة . وهذه الامور متغايرة بتغاير العلوم المتعلقة بها . الا ان جهة الدلالة شديدة الاتصال بالدلول . فمن هنا توهم ان العلم بها نفس العلم بالدلول ، المقاصد ص ٧٣ ، قال الامام الرازى وغيره ان العلم بوجه دلالة الدليل . هل يغير العلم بالدلول فيه خلاف . والحق المغايرة لتغاير الدلول ووجه الدلالة كالعلم بانه لا بد له من مؤثر ، والعلم بكون الدليل دليلا على الدلول ، شرح المقاصد ص ٧٤ .

(٥٦) والذى ارتضاه القاضى الباقلانى هو ان مدلول دليل حدث العالم والمحيط بتعلق وجه الدليل بالدلول يعلم الدلول . فالادلة العقلية تدل لانفسها ودلالاتها من صفات ذواتها ، وصفات الانفس لا تزول مع بقاء الانفس اتفاقا من العقلاء . فلو احدث الله السموات والارض ولم يحدث عاقلا ينظر ويستدل فلا تخلو الحوادث اما ان تكون ادلة مع انتفاء المستدلين او لا تكون ادلة . فان لم تكن ادلة ايضا عند وجود العقلاء اذن فمن المستحيل انتفاء صفة نفس في حال ثبوتها في اخرى . ولو سنع ذلك لسائق لخروج الجوهر عن تميزه في بعض الاحوال مع بقاء ذاته . لا يتصور ثبوت الدليل من غير ثبوت الدلول . لو كان الدلول علما لاستحال ثبوته مع انتفاء المستدلين . الدلول ليس هو علم الناظر والادلة لا ترجع الى علوم الناظر بل تنقسم الى الوجود والمعدم ، الشامل ص ١٠٦ - ١٠٧ هذه المسألة تجرى بين المتكلمين عند استدلالهم بوجود ما سوى الله على وجوده تعالى فيقولون لا يجوز ان يكون وجه دلالة وجود ما سوى الله على وجوده مغايرا لهما لان المغاير لوجوده تعالى داخل في وجود ما سواه ، والمغاير لوجود ما سواه هو وجوده فقط . الجواب ان العلم بوجه دلالة الدليل على الدلول الذى هو مغاير لهما هو امر اعتبارى عقلى ليس بهوجود فى الخارج ، شرح المقاصد ص ٧٤ ، والكل (المعترلة) اتفقوا على ان بعد العلم لا بد من وجود عالم صانع قادر حتى نحتاج الى اثبات بالدليل . قال الرازى انه جهالة ولعلمهم ارادوا انا بعد ان نعلم ان صانع العالم ذات تتصف بهذه الصفات نحتاج الى ان نبين ان للعالم صانعا اى ذاتا تتصف بها كما نعلم ان الواجب يمتنع عدمه

رجود الله لم يؤد بالفرقة الناجية الى اثباته نظرا لتغاير العلم والمعلوم ، واختلاف الدليل والدلول . فلانكار هنا اكثر صراحة من وهم الاثبات . وان ارتباط الدليل بالمستدل يجعل اثبات وجود الله او انكاره مشروط اولا بوجود الناظر وبالتالي يأتى ثبوت وجوده أولا قبل اثبات وجود موجود آخر . المعرفة سابقة على الوجود ، والذات العارفة سابقة على موضوع المعرفة . لذلك اتت نظرية العلم سابقة على نظرية الوجود . ولا سبيل الى التطابق بينهما الا تدريجيا بتحقيق الوعى الخالص فى الرمى المتعين ، وتحقيق الوعى المتعين فى حبة الانعزال والعقل الغائى ، ثم تحقيق التاريخ العمام فى التاريخ المتعين ، وتحقيق التاريخ المتعين فى الفرد والدولة ، فى فعل الفرد ومعل الجماعة ، وباختصار عن طريق تحقيق الانسان فى التاريخ .

١ - الوعى الخالص (الذات) . ولماذا يكون القول باصلى التوحيد والعدل هوى وضلالا ويكون القائلون بهما فى النار ؟ اليس التوحيد هو التنزيه والعدل هو الحرية والعقل والغائية والصلاح والاستحقاق ؟ وما العيب فى نفى الصفات لو كان ذلك هو شرط اثبات التنزيه واتقاء مخاطر التشبيه ؟ وما العيب فى اثبات الصفة تكون هى مين الذات لد . تهمة النفى والتعطيل واقتربا من الراى الآخر دون الوقوع فى محاذيره ؟ وهل اثبات الصفات مع مخاطر التشبيه أولى بالايمان وابعد عن الكفر من نفى الصفات مع اثبات التنزيه ؟ ولماذا بكفر القول بأن الصفات احوال لا قديمة ولا حادثة ، لا معلومة ولا مجهولة ، وضعا للسؤال من جديد ، رايجادا لحل وسط بين الاثبات والنفى وتحويل المسألة كلها من المستوى الطبيعى فى الجوهر والاعراض الى المستوى النفسى للذات والاحوال ؟

مع ذلك نحتاج الى اثباته بالبرهان . وهذا قول صحيح اذ معناه انه لا يصلح صانعا للعالم الا وان تكون هذه صفاته . وبهذا القدر لا يلزم وجوده فى الخارج . وماذا نقول فيمن يقول : شريك البارى اتصافه بهذه الصفات والا لم يكن شريكا وانه ممتنع ، المواقف ص ٥٧ .

ماذا كان الله لا يوصف بالقدم ولا بالبقاء فلأن كل وصف له هو قنوع في التشبيه . لا يوصف الله بالقدم لأن القدم من صفات البشر وخصائص الاشياء كالحب القديم والجبن القديم والعرجون القديم (٥٧) . صحيح أن القول بالهين مضاد لوصف الوحدانية ولكنه اثر من آثار الديانات القديمة خاصة اذا كانا غير متساويين ، واحد قديم والثاني حادث يحاسب الناس يوم القيامة كما هو الحال في المسيحية في العلاقة بين الله والمسيح ، ويكون ذلك أقرب الى تاريخ الاديان منه الى علم العقائد الإسلامية (٥٨) . وما المانع من أن يصير أهل الآخرة الى جمود حتى لا يشاركوا الله في صفة الخلود ؟ ان التضحية بخلود أهل الجنة والنار من أجل اثبات خلود الله أقل خطورة من المشاركة في الخلود والتضحية بخلود الله من أجل خلود النعيم أو العذاب . فما لا نهاية له صفة للذات أى البقاء . وكما أن الله لا أول له فانه لا آخر له ، عكس الانسان الذى له أول وهو الخلق أو لحظة وعيه واثبات وجوده . رله نهاية وهو الموت أو لحظة عدمه وخموله (٥٩) . وما المانع من نفى الرؤية ، رؤية الله ، ولماذا . كفى من يكرها ؟ وهل الله شئ أو موضوع في مقابل الذات يمكن رؤيته بالعين ؟ وهل الله موضوع أم ذات شخص أم مبدأ ، شئ أم فكر ؟ ان الانسان لا يرى وعيه بل يشعر بنفسه ولا يرى أى وعى خالص بل يشعر بحضوره ويتعامل معه . هل الله

(٥٧) قال المعتزلة بنفى الصفات ، وركزت الواصلية عليها ، وعند الهذيلية الله عالم يعلم هو ذاته وقادر بقدرته هي ذاته ، ويريد بارادة لا في محل ، وبعض كلامه لا في محل وهو كن ، وارايدته غير المراد ، الموافق ص ٤١٥ ، وعند المعمرية (معمر بن عباد السلمي) لا يوصف الله بالقدم ولا يعلم نفسه ، الموافق ص ٤١٦ .

(٥٨) عند الحابطية (احمد بن حابط) من أصحاب النظام أن للعالم الهين ، قديم هو الله ومحدث وهو الذى يحاسب الناس في الآخرة ، الموافق ص ٤١٦ .

(٥٩) عند الهذيلية أهل الخالدين يصيرون الى خلود ، الموافق ص ٤١٥ .

ذات أم موضوع ، شخص أم مبدأ ، جسم أو تصور ؟ (٦٠) أما باقى الصفات السبع فان نفيها أو تأويلها انها كان حرصا على التنزيه . فالعلم ذاته والسمع والبصر انها هى وسائل للعلم وليست صفات مستقلة . والقدرة والارادة ليستا فى محل . والحياة ضد الآفات . والكلام مخلوق حتى لا يوصف الصوت والحرف بالقدم . اليس ذلك كله دفاعا عن التنزيه وحرصا من مخاطر التشبيه ؟ ان اعتبار الكلام مخلوقا محدثا انما كان غرضه تنزيه الله عن الحثوث واثبات الفعل الانسانى والفهم الانسانى وتحقيق الانسان بعلمه للوحى فى التاريخ . لقد أرسل الوحى للانسان وليس لله ، وفهمه الانسان بعلمه وعبر عنه بلفظه وقرأه بصوته وبالتالي يكون كلام الله هو كلام الانسان الفهم والمقروء والمكتوب والمتحقق . أما اعتبار الارادة حادثة لا فى محل فان الغرض منه نفي المكافية عنها كما نفيت من قبل عن الذات ومن أجل انقاذ الحرية الانسانية (٦١) . أما الاسماء فانه لا يجوز اطلاقها على الله

(٦٠) عند الكعبية (أبو القاسم بن محمد الكعبى) لا يرى الانسان نفسه ولا غيره الا بمعنى أنه يعلمه كما تكفر المردارية من قال بالرؤية ، الموافق ص ٤١٧ ، وعند الجبائية لا يرى الله فى الآخرة ، الموافق ص ٤١٨ .

(٦١) عند أبى هاشم الله عالم بلا صفة ولا حالة توجب العالمية . كونه سميعا بصيرا أنه حتى لا آفة به ، وعند أيضا أن العلم لا يتعلق بمعلوبين على التفضيل . لله أحوال لا معلومة ولا مجهولة ، لا قسدية ولا حادثة ، الموافق ص ٤١٨ ، وعند الخياطية كونه سميعا بصيرا يعنى أنه عالم بتعلقهما ، وكونه يرى ذاته أو غيره أنه يعلمه ، الموافق ص ٤١٧ ، الجبائى ارادة الرب حادثة لا فى محل ، والعالم يفنى بفناء لا فى محل ، والله متكلم بكلام يخلقه فى جسم ، الموافق ص ٤١٨ ، وعند الجبائية الله لا يعلم الشيء قبل وقوعه ، علمه حادث لا فى محل ، ولا يتصف بما يوصف به غيره كالعلم والقدرة . وافقوا المعتزلة فى نفي الرؤية وخلق الكلام ، الموافق ص ٤٢٨ ، وللمعتزلة فى نفي الصفات وحديث ثلاث فرق : (أ) البرغوتية ، كلام الله اذا قرئ عرض واذا كتب جسم (ب) الزعفرانية ، كلام الله غيره وكل ما هو غير مخلوق ومن قال كلام الله غير مخلوق كافر (ج) المستدركة ، الكلام مخلوق مطلقا ووافقوا أهل السنة والاجماع فى نفيه . ويعتبرون أقوال مخالفين كلها كذب حتى قول لا اله الا الله ، الموافق ص ٤٢٨ .

نظرا لما توحى به أيضا من تشبيه يقوم على قياس الغائب على الشاهد (٦٢) . ان الأوصاف والصفات والأسماء كلها إنما هي تدل على الحياة الكاملة بلا آفات أو نقص ، تعبر عن الإنسان الكامل باعتباره وعاء خالصا ومتحققا في العالم .

ب — الوعى المتعين (الصفات) . وكما يتم تكفير أصلى التوحيد والعدل فإنه يتم أيضا تكفير القول بالتاليه والتجسيم (٦٣) . وكما يرتبط التوحيد بالعدل وحق الإنسان في أن يكون حرا وعاقلا يرتبط التوحيد أيضا بالإمامة نتيجة للقول بالوهمية الائمة . وبالرغم من وجود أنماط سابقة في الديانات القديمة لتاليه الإنسان أو الطبيعة كما هو الحال في اليهودية والمسيحية أو في الديانات الشرقية في فارس والهند والصين ، وبالرغم مما قد يكون وراء ذلك من نيات ومقاسد لافساد العقيدة الجديدة وبث الفرقة وضياح القوة والتثويش على التوحيد فإن تاليه الإنسان أو الطبيعة إنما يخضع لظروف نفسية واجتماعية وسياسية محلية . ففى مجتمع الاضطهاد تسود العواطف والانفعالات العقل والرؤية ، وتتشخص الألوهية في الامام المنقذ المخلص ، ويظهر حالا في كل شيء ، في الإنسان وفي الطبيعة ، في النفس وفي العالم . يتحول ظلم الامام واستشهاده الى نصره ، ويؤدى النقيض الى النقيض ، وينتاب السلب الى الايجاب ، من لا شيء الى كل شيء ، من النقص الى العظمة . من العجز الى القوة ، ومن النصر الى الهزيمة ، ومن الإنكار الى الإثبات . يحل الله في الامام بعد أن رفض البشر الاعتراف به والانقياد له . وهو حى لم يقتل فالحق باق لا يموت . وكل من اتصل به من

(٦٢) عند هشام بن عمرو الفوطى لا بطلق اسم الوكيل على الله لاستدعائه موكلا ، المواقف ص ٤١٦ .

(٦٣) الاول تكفير المعتزلة والثانى تكفير الشيعة .

ذرية أو أصحاب أو جماعة فانه يكون مثله (٦٤) . وكما ان الله والانسان
شيء واحد فكذلك الله والطبيعة شيء واحد . لا فرق بين الخالق والمخلوق
في أسطورة الخلق حتى يكون الله قريبا من الطبيعة وتكون هم قريسة
من الله . فالتركيز على الروح يحيلها الى روح شامل يضم الطبيعة .
وصاحب الهدف يرى غايته في كل شيء . والخلق يكن من طبيعة
الخالق ، نورا في مقابل الظلمة ، حقا في مواجهة باطل . كل مظاهر
الطبيعة صفات له وآثار لقدرته . ، السحاب والرياح والرعد والبرق .
يتم الخلق بالكلمة وليس بالارادة ، كلمة الحق في مقابل كلمة النفاق .
ريتم الكلام بالاسم الاعظم وليس باسم الملوك والامراء ، السلاطين .
فرض الخلق على غيره لان غيره هو الخلق وهو ذاته . الله يخلق من
ذاته الها يكون هو نفسه مثل المسيح (٦٥) . والله جسم ، موجود
واقع مرئي وذلك ان ضياع الواقع والارض والدولة يتحول الى وجود
جسمي ملموس حق فيكون الله جسما . الامساك بشيء بدلا من فقدده ،
والتمسك بشيء بدلا من تلاشيهِ . والجسم مكان تتلاقى فيه الابعاد
وليس مسطحا ، له عمق فيبعد عن السطحية . يتكون من نور او نظائر

(٦٤) هذا هو موقف غلاة الشيعة . اذ قالت السبئية لعلى أنت
الاله حقا . لم يمت على وقتل ابن ملجم شيطانا بدلا عنه ، الله على
سورة انسان ويهلك كله الا وجهه . روح حلت في على ثم في أخيه
محمد بن الحنفية ثم في ابنه أبي هاشم ثم في بيان بن سميعان ، وعند
الخطابية الائمة والحسنان ابنا الله ، وجعفر اله لكن أبو الخطاب
امضل منه ومن على ، وعند الذمية الذين ذموا محمدا على اله ،
والوهية خمسة أشخاص فاطمة والحسنان ، ولا يقولان ، فاطمة .
تحاشيا من وصمة التانيث ، وعند الرازية حل الاله في أبي مسلم .
وهو لم يقتل ، وعند النصرية الاسحاقية حل الله في على ، وعند
الجناحية تتناسخ الارواح . كان روح الله في آدم ثم شيت ثم الانبياء
والائمة حتى على وأولاده الثلاثة ثم عبد الله ، المواقف ص ٤١٨ — ٤١٩ .

(٦٥) تقول السبائية ان عليا في السحاب ، الرعد صوته ، والبرق
سوطه . يقولون عند سماع الرعد السلام عليك يا امير المؤمنين ،
عند المفوضية فوض الله خلق الدنيا الى محمد وقتل الى على المواقف
ص ٤٢٠

مشعة أو معادن معتمة نظرا لاجتماع النور والظلمة في الجسم . اله
يتمس ويملك به تعبيرا عن رغبة الانسان في الامساك بالضائع
والتمسك بالمفقود . يقوم ويقعد ، يتحرك ويسكن وليس موتا وثباتا .
ما زال النشاط موجودا فيه تعبيرا عن الرغبة في المقاومة واستمرار
حياة النضال في مجتمع الاضطهاد . فالارادة حركة والعزيمة ارادة .

وتعويضاً عن سلطان الدنيا وملك الارض يكون الانسان الاله ملكاً
على رأسه تاج فاذا ما تكلم فان التاج يقع من على رأسه من هيبة
الكلام وقوة الصوت . الخير والشر نور وظلمة كونيان . تعبيرة لغة
الملوك والديان عن الامامة الضائعة والملك المفقود والحكم المصوب .
هو على صورة انسان اذ ان الانسان الضائع يتحول الى اله
عليه وفرة سوداء كالحصان العربي وما يتصف به من قيم جمالية . النصف
الاعلى مجوف حتى يمتلئ بالعلم والمعرفة . والمجوف اكثر شفافية
من المصمت وان كان المصمت اكثر صلابة . للأجوف رنين وصوت
وللمصمت سكون وموت . وهو لباس للعرش لا وجود لمسافة بينهما
تدل على عدم تطابق أو عدم تناسب ، مثالا للعظمة والاحكام . تحمله
الملائكة وهو اقرب منها مثل الكرسي تحمله رجلاه ، تصويرا اقرب
للناس واقل تجريدا . له لون وطعم ورائحة ، له مذاق وليس كالماء
او الاله المجرد او الطعم المائع الذي يصيب الانسان بالقى والغثيان .
تنبع الحكمة من قلبه مما يدل على العلم الضروري الفطري المغروز في
النفس . وفي الوقت نفسه علم تجريبي بناء على خبرة العالم ومعرفة
البشر وعرك الحياة . ويقدر ما يكون العلم باطنيا داخليا يكون ايضا
تجريبياً خارجياً يتغير طبقاً للاحداث فتبدو أشياء ثم تتغير المعارف طبقاً
لتطور الواقع وتغير الاحداث . ويتم ذلك خارج الخطأ والدسواب
فالمعرفة ككشف للشيء . وما دام الشيء يتغير فالمعرفة كذلك ، وهذا ما
بدأ في النسخ . وذلك تعليم للبشر للجمع بين العلمين القبلى والبعدي .

القطري والكسبي ، الضورى والنظري ، الحدسى والاستدلالي (١٦٦) .
لا فرق اذن بين القول بحدوث الصفات أو نفيها والقول بالتجسيم ،
كلاهما كفر (٦٧) . ولكن هل التشبيه هو الايمان ؟ هل اثبات الصفات
وقدورها هو الرأى الصائب وما دونه هو الضلال ؟ وما الفرق بين تشبيه
الله بالانسان وبأن يكون له وجه ويد وعين وبين تجسيم الله في صورة
انسان يقوم ويقعد ويتحرك والامر في كلتا الحالتين يتجاوز الامة
والصورة الفنية الى الشيء نفسه ؟ وما الفرق بين تصور التجسيم
الله على أنه جسم وتصور التشبيه له على أنه جسم حى ، لحم ودم
وعظم ؟ وهل السبب في استثناء القرج واللحية نفاق السلاطين وتربية
لحاهم ثم فسادهم وانحلالهم واطلاق العنان لفروجهم ؟ ان الفرق بين
التجسيم والتشبيه ليس فرقاً في النوع بل هو فقط في الدرجة . التجسيم
اكثر صراحة من التشبيه والتشبيه اكثر خوفاً . كلاهما يقوم على

(٦٦) عند المغيرة الله جسم على صورة انسان من نور على
رأسه تاج وقلبه منبع الحكمة . ولما أراد أن يخلق الخلق تكلم بالاسم
الاعظم فطار فوقع تاجاً على رأسه . ثم كتب على كنه أعمال العباد
مقضب من المعاصي فغرق فحصل منه بحران أحدهما ملح مظلم
والآخر حلو نير . ثم اطلع البحر النير فابصر فيه ظله فانتزع فجعل
الشمس والقمر وأمنى الباقي نفياً للشريك . ثم خلق الخلق من البحرين
فالكفر من الظلم والايمان من النور ، وعند الهشامية الله جسد ،
طويل عريض عتيق ، متناسو ، كالسبيكة البيضاء يتلألأ من كل جانب
وله لون وطعم ورائحة ومجبة . وليست هذه الصفات المذكورة
غيره . يقوم ويقعد ويعلم ما تحت الثرى بشعاع يفصل عنه اليه بسبعة
اشبار بأشبار نفسه . مماس للعرش بلا تفاوت بينهما . ارادته
حركته . وهى لا عينه ولا غيره . يعلم الاشياء بعد كونها يعلم لا قديم
ولا حادث . كلامه صفة له لا مخلوق ولا غيره ، وعند شيطان البطاق
الله نور غير جسمانى على صورة انسان ، يعلم الاشياء بعد كونها ،
وعند يونس بن عبد الرحمن القمى الله على العرش تحمله الملائكة وهو
أقوى منها كالركى يحمله رجلاه ، وجوزت البدائية البداء على الله ،
المواقف ص ٤٢٠ — ٤٢١

(٦٧) يقول زرارة بن لعين الرافضى بحدوث الصفات وبأن قبلها
لا حياة ، المواقف ص ٤٢٢ .

م ٢٨ — الايمان والعمل — الامامة

تصورات الملا والمحاذاة والبعد والتناهي والجهة والتحت والفوق والعلو والسفل (٦٨) . ما الفرق بين اثبات نزول الله رصعوده إلى السماء الدنيا في التشبيه وبين القيام والقعود والحركة في التاليف والتجسيم ؟ أيهما أكثر تنزيها لله إثبات الاعضاء لله أم تأويل النصوص فيكون الاستواء هو الاستيلاء والقدرة والاحتواء ، وأن يكون الوجه هو الحضور ، واليد المقدرة ويكون العين والسمع والبصر هو العلم ، والجيب بمعنى الامر ، والفوق بمعنى العلو والتعالى ؟ هل المطلوب المحافظة على المعاني الحرفية للنصوص والوقوع في التشبيه أم تأويل النصوص حفاظا على التنزيه ؟ (٦٩) أيهما أفضل : التفسير الحرفي

(٦٨) زاد العبيدية أصحاب عبيد الله المكذب أن علم الله لم يزل شيئا غيره وأنه تعالى على صورة انسان ، المشبهة شبها الله بالمخوقات وأن اختلفوا في طريقة التشبيه . فمنهم مشبهة غلاة الشيعة ومنهم الحشوية كمضر وكهمس والهجيمي . قالوا هو جسم من لحم ودم وله الاعضاء حتى قال بعضهم : اعفوني من اللحية والفرج وسلوني سماء وراءه . ومنهم مشبهة الكرامية التي تقول الله على العرش من جهة العلو ، تجوز عليه الحركة والنزول . واختلفوا هل يملأ العرش أم لا ؟ قال بعضهم محاذ للعرش . ثم اختلفوا هل هو محاذ يبعد متناه أو غير متناه ؟ ومنهم من أطلق عليه لفظ الجسم . وهل هو متناهي الجهات كلها أم من جهة تحت أولا . وتدل الحوادث في ذاته . يقدر عليها نون الحوادث الخارجية . أول من خلقه حتى ليصبح منه الاستدلال ، الموافق ص ٤٢٧ — ٤٢٩ وهذا هو موقف المشبهة من المرجئة والكرامية .

(٦٩) عند الفرقة الناجية الله يستوى على عرشه ، له وجه ويدان وعين وسمع وبصر . يرى في الآخرة بالابصار كما يرى القمر ليلة البدر . يراه المؤمنون في الجنة ويحجب عنه الكافرون في النار . يقلب القلوب بين أصبعين من أصابعه ويضع السموات على أصبع والارضين على أصبع . يصدقون بجمع الروايات التي يشتبهها النقل من النزول إلى السماء الدنيا وأن الرب يقول هل من سائل ؟ هل من مستغفر ؟ الابانة ص ١٠ — ١٢ ، والآيات عند المعتزلة ليست على ظاهرها باتفاق ، شرح الفقه ص ١١٨ ، وقال قائلون من المعتزلة والجهمية والحرورية أن قول الله « الرحمن على العرش استوى » أنه استوى وملك وقهر وأن الله في كل مكان وجحدوا أن يكون الله على

النصوص والوقوع في التشبيه أم التأويل العقلى لها حرصا على التنزيه ٥

عرشه كما قال أهل الحق . وذهبوا في الاستواء الى القدرة ولو كان هذا كما ذكره كان لا فرق بين العرش والارض . فإله سبحانه قادر عليها وعلى الحشوش وعلى كل ما في العالم . فلو كان الله مستويا على العرش بمعنى الاستيلاء وهو مسؤول على الأشياء كلها لكان مستويا على العرش وعلى الارض . . وزعمت المعتزلة والحرورية والجهمية أن الله في كل مكان فلو فهم أنه في بطن مريم وفي الحشوش وفي الاخلية وهذا خلاف الدين ، الإبانة ص ٣٢ ، وعند الأشعرى أن كثيرا من الزائغين عن الحق من المعتزلة وأهل القدر مالت بهم أهواؤهم الى تقليد رؤسائهم ومن مضى من أسلافهم فتأولوا القرآن على آرائهم تأويلا لم ينزل الله به من سلطان ولا أوضح به برهانا ولا نقلوه عن رسول رب العالمين ولا عن السلف المتقدمين مخالفا روايات الصحابة عن نبي الله في (تسعة مسائل) منها :

٩ — أنكروا أن يكون له يدان ، وأنكروا أن يكون له عين ، وأنكروا أن يكون له علم ، وأنكروا أن يكون له قوة ، ونفوا النزول ، الإبانة ص ٧ — ٨ ، نفت الجهمية أن يكون لله وجه وأبطلوا أن يكون له سمع وبصر وعين ووافقوا النصارى لأن النصارى لم تثبت الله سمعا بصيرا الا على معنى أنه عالم . . وليس يجوز في لسان العرب ولا في عادة أهل الخطاب أن يقول القائل فعلت بيدى ويعنى به النعمة وإذا كان الله أنما خاطب العرب بلغتها وما يجرى مفهومها في كلامها ومعقولا في خطابها . وكان لا يجوز في لسان أهل البيان أن يقول القائل فعلت بيدى ويعنى النعمة بطل أن يكون معنى قوله بيدى النعمة وذلك أنه لا يجوز أن يقول القائل لى عليه يد بمعنى عليه نعمة . ومن دافعنا عن استعمال اللغة ولم يرجع الى أهل اللسان فيها دفع عن أن تكون اليد بمعنى النعمة إذ كان لا يمكنه أن يتعلق في أن اليد النعمة الا من جهة اللغة فإذا دفع اللغة لزمه أن لا يفسر القرآن من جهتها وأن لا يثبت اليه نعمة من قبلها لأنه أن رجع تفسير قول الله بيدى نعمتى الى الإجماع فليس المسلمون على ما ادعى متفقين . وان رجع الى اللغة فليس في اللغة أن يقول القائل بيدى يعنى نعمتى وان قالوا قلنا ذلك من القياس قيل لهم ، ومن أين وجدتم في القياس أن قول الله بيدى ولا يكون معناه الا نعمتى ؟ ومن أين يمكن أن يعلم بالعقل أن يفسر كذا . . ؟ ولو كان القرآن بلسان غير العرب لما أمكن أن نتدبره ولا أن نعرف معانيه إذا سمعناه . فلما كان من لا يحسن لسان العرب

وما الحكمة في تصوير اليد والقبضة كيد فعلية الا الرغبة في البطش ؟
وأيهما أفضل الشئئية المادية المشخصة لله أم النظرة الانسانية العامة
العقلية له ؟ وإيهما أفضل أن يكون لله وجه وعينان وشفتان وأذنان
ووجنتان وأنف وجبهة وذقن أم يكون له ما هو بمثابة الحضور
والذات والنفس (٧٠) ؟ وإيهما أفضل أن يوصف الله بأنه « فوق »

لا يحسنه وإنما يعرفه العرب إذا سمعوه علم أنهم إنما علموه
لأنه يلبسناهم نزل ... قالوا الأيدي القوة أن يكون معنى قوله بيدي
قدرتي قيل لهم هذا التأويل فاسد ... لا يجوز عند أهل اللسان أن
يقول القائل علمت بيدي وهو يعني نعمتي ولا يجوز عندنا ولا عند
خصوصنا أن تعني جارحتين ولا يجوز عند خصوصنا أن تعني قدرتين
وإذا فسدت الأقسام الثلاثة صح القسم الرابع وهو أن معنى قوله
بيدي اثبات يدين ليستا جارحتين ولا قدرتين ولا نعمتين ، الإبانة
ص ٣٦ — ٣٧ ، ثم رأيت السلف أجمعوا على عدم تأويل اليد وتبعهم
الاشعري في ذلك بخلاف سائر الصفات فإن فيها خلافا عنهم بين
التأويل والتفويض ، شرح الفقه ص ٩٣ ، لا يجوز أن يكون معنى
ناظرة معتبرة لأن الآخرة ليست بدار اعتبار ولا يجوز أن تعني متعطفة
منحرفة لأن الباري لا يجوز أن يتعطف عليه ، ولا يجوز أن يعنى
منتظرة لأن النظر إذا قرن بذكر الوجوه لم يكن معناه نظر القلب الذي
هو انتظار كما إذا قرن النظر بذكر القلب لم يكن معناه نظر العين
فصح قوله « ناظر » « رائية » إذا لم يجز أن يعنى شيئاً من وجوه
النظر . وإذا كان النظر لا يخلو من وجوه أربع وفسد منها ثلاثة أوجه
صح الرابع وهو نظر رؤية العين التي منها الوجهه ، اللمع ص
٦٣ — ٦٤ ، لا يجوز أن يكون الله من نظر التفكير والاعتبار لأن الآخرة
ليست بدار اعتبار ولا يجوز أن يكون من نظر الانتظار لأن النظر إذا
ذكر مع الوجه فمعناه نظر العينين اللتين في الوجهه . وإذا ذكر النظر
مع الوجه لم يكن معناه نظر الانتظار الذي بالقلب ... وإذا كان
ذلك كذلك فلا يجوز أن يكون الله أراد نظر التعطف لأن الخلق لا يجوز
أن يتعطفوا على خالقهم وإذا فسدت الأقسام الثلاثة صح القسم
الرابع ... مما يبطل قول المعتزلة أن الله أراد بقولها نظر الانتظار ...
وأنما أراد نظر الرؤية ولما قرن النظر بذكر الوجه أراد نظر العينين
اللتين في الوجهه ... لا أنه أراد الثواب ... الإبانة ص ١٢ — ١٣ .

(٧٠) كان عباد بن سليمان ينكر من قال أن لله وجهاً وينكر
القول : وجه الله ونفس الله وينكر القول ذات الله . وينكر أن :

عباده حقيقة في المكان أم أنه المستولى عليهم والاعلى منهم ؟ وأيها أكثر تنزيها وصف الله بأنه متين أي تخين جسما أم أنه قوى ؟ وأيها أكثر فهما ، وصف الله بأنه شديد بمعنى القوة العضلية أم بمعنى أن حكمه نافذ ؟ (٧١) وأيها أكثر عقلا اجراء النصوص على ظواهرها أو

يكون الله ذا عين وأن يكون له يدان هما يدها ، مقالات ج ٢ ص ١٦٥ ، وكان عباد ينكر أن يقال : أن الباري قائم بنفسه وأنه عين وأنه نفس وأن له وجهها وأن وجهه هو هو ، وأن له يدين وعينين وجنبا ، ولا يقول « حسبنا الله ونعم الوكيل » إلا أن يقرأ القرآن . فلما أن يطلق ذلك اطلاقا ملاما . ويتأول ما ذكره الله « تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك » (١١٦ : ٥) أي تعلم ما أعلم ولا أعلم ما تعلم ، وكان لا يقول أن الله كفيلا . . وكان غيره من المعتزلة يقول . . له يدان بمعنى نعم . . ولن الأشياء بعين الله أي بعلمه ومن ذلك أنه يعلمها . ويتأولون قوله أن الأشياء في قبضة الله أي في ملكه ، ويتأولون قول الله « لاخذنا منه باليمين » (٩٦ : ٤٥) أي بالقدرة ، مقالات ج ٢ ص ١٨٣ ، تأويل المعتزلة اليد بمعنى النعمة والعين بمعنى العلم والجنب بمعنى الامر ، مقالات ج ١ ص ٢٦٦ .

(٧١) قال الجبائي : لا يجوز أن يوصف الباري بأنه فوق عباده على الحقيقة فان وجدنا ذلك في صفات الله فهو مجاز . وقد قال الله « وهو القاهر فوق عباده » (٦ : ١٨) وأراد به القادر المستولى على العباد فجعل قوله فوق بدلا من قوله مستعل . وقد تقول فوق عباده في العلم والقدرة أي هو أعلم وأقدر منهم وهو توسع . وقد يوصف الباري بأنه قريب من الخلق توسعا ومعنى ذلك أنه عالم بنا وبأعمالنا ، سامع القول من الخلق ، راء لأعمالهم وكذلك تقرب العباد بالطاعة إلى الله هذا مجاز . ولا يوصف الباري بأنه متين في الحقيقة هو التخين وإنما قال المتين توسعا ، وأراد أن يبالغ في وصفه بالقوة . ولا يوصف بأنه شديد على الحقيقة على معنى قوى أو القادر منبا إنما يوصف بالشدة والجلد على التوسع لأن الجداد وشدة البدن ليسا من القدرة في شيء لأن ذلك يعني الصلابة ، والله لا يجوز أن يوصف بالصلابة فان وجدنا ذلك من صفات الله فهو على المجاز . وليس يجوز أن يوصف الله بأنه شديد العقاب وما أشبه ذلك من صفات الافعال لأن التشديد من صفات الانفعال إنما هي الافعال . وقول الله « أشد منهم قوة » (٤١٠ : ١٥) مجاز معناه أنه أقدر منهم ولو لم يكن ذلك مجازا لكانت قوته شديدة في الحقيقة ، وقوته الحقيقية لا توصف بالشدة ، مقالات ج ٢ ص ١٩١ .

تفويض معناها أو تأويلها ؟ ان التفسير الحرفي يوقع في التجسيم أو التشبيه ، والتفويض تسليم بالعجز وهدم للعلم . لم يبق الا التأويل حرصا على التنزيه ودفاعا عنه (٧٢) . وهل الصواب مع الفرقة الناجية التي ترفض التأويل وتقبل النصوص على ظواهرها فتقع في التشبيه وتلتحق بالتجسيم أم مع الفرق الضالة التي تقبل التأويل حرصا على التنزيه ؟ ليس العقل أساس نظرية العلم ؟ الا يشمل التفسير الحرفي للدلالة العقلية القطعية للعقل ؟ وأن فريقا من الفرقة الناجية لينضم الى الفرق الهالكة في التأويل ايثارا للتنزيه دفعا للتشبيه (٧٣) . كما

(٧٢) فان قيل : هلا أجريت الآية على ظاهرها من غير تعريض للتأويل مشيرا الى أنها من المتشابهات التي لا يعلم تأويلها الا الله قلنا : ان رام السائل اجراء الاستواء على ما ينبىء عنه في ظاهر اللسان فهو الاستقراء فهو التزام بالتجسيم ، وان تشكك باستحالة الاستقراء فلا زال الظاهر ، والذي دعا اليه من اجراء الآية على ظواهرها لم يستقم له واذا ازيل الظاهر قطعاً فلا بد بعده من حمل الآية على محمل مستقيم في العقول مستقر في موجب الشرع والاعراض عن التأويل حذرا من مواقف محذور في الاعتقاد ويجر الى اللبس والإيهام واستذلال العوام وطريق الشبهات الى الدين وتعريض بعض كتاب الله لرجم الظنون ... الارشاد ص ٤١ - ٤٢ .

(٧٣) ذهب بعض أثمنا الى أن العبد والعينين والوجه ثابتة ترب والسبيل الى اثباتها السمع دون قضية العقل . والذي يصح عندنا حمل اليدين على القدرة وحمل العينين على البصر وحمل الوجه على الوجود . ومن أثبت هذه الصفات السمعية وصار الى أنها زائدة على ما دللت عليه دلالات العقول قالوا : لا وجه لحمل اليدين على القدرة اذ جملة المبدعات مخترعة لله بالقدرة ففي الحمل على ذلك ابطال لمائدة التخصيص وهذا غير مستديد فان العقول قضت بأن الخلق لا يقع الا بالقدرة .. وذلك متفق عليه يقضى به في موجب العقل . ثم لا بعد في تكريم بعض العبياد بالتخصيص بالذكر ... فلما الآية المشتملة على ذكر العينين تمزولة الظاهر اتفاقا ... فلا وجه لحمل الوجه على صفة ... ومن سلك من أصحابنا سبيل اثبات هذه الصفات بظواهر هذه الآيات ألزمه سوق كلامه الى أن يجعل الاستواء والمجىء والنزول والجنب من الصفات تمسكا بالظاهر فان بسنخ تأويلها فيما يتفق عليه ولم يبعد أيضا طريق التأويل فيها ذكرناه وكنا

يرفض فقهاء الامة وحماة عقائدها التشبيه ويبقون على التمييز بين المستويات . فقياس الغائب على الشاهد يوقع لا محالة في التشبيه وعلى هذا القياس تقوم عقائد الفرقة الناجية (٧٤) . ومع ذلك فان كثر عقائد الفرقة الناجية في حاجة الى برهان . هي مجرد تكرار لعقائد الايمان بالاعتماد على الحجج النقلية دون تأصيل او تأسيس لعلم الأصول . ولا مفر من الدفاع على التنزيه ولو بأسلوب النفي كما هو الحال في « آيات السلوب » . بالنفي يتم استبعاد مظاهر النقص الانساني ، بالاثبات يتم استبعاد مظاهر الكمال الانساني (٧٥) . فالأوصاف والصفات ، كلاهما في الوصف وليس في الموصوف ، في الذات وليست في الموضوع . لا الخبر فانه لا يتوجه الى وصف الاشياء مباشرة دون عقل الذات . ونعمه له (٧٦) .

على الاضراب عن الكلام عن الظواهر فالحاله نور معناه الله هادي ولا وجه الا حمل الجنب على جهة الامر ، والكشف عن الساق تعني احوال يوم القيامة وضعيفة احوالها .. واذا كان للتأويل مجال رحب وللايمان مجرى سهب فلا معنى لحمل الآية على ما يقتضي تثبیت دلالات الحدث .. الارشاد ص ١٥٥ - ١٦٤ .

(٧٤) يقول ابن حزم مثلاً وهذا تشبيه محض ، الفصل ج ٣ ص ٥١ ، فقد لزم تشبيهه بخلقه اذا حكموا بتشبيه الغائب بالحاضر ، ج ٢ ص ٥٧ ، ص ٩٩ ، وقولهم انما يستدل بالشاهد على الغائب وقد افسدناه ، الفصل ج ٣ ص ٥٦ ، لما كان الحي في الشاهد لا يكون الا بحياة وجب ان يكون الباري حيا بحياة ، الفصل ج ٣ ص ٧٣ .

(٧٥) انه لا خالق سواه ، وانه قديم متصف بالعلم والقدرة ونسائر صفات الجلال . لا تشبيه له ولا ضد ولا ند ، ولا يحمل في شيء ولا يعدم بذاته ، حادث ليس في حيز ولا جهة ، ولا تصح عليه الحركة والانتقال ولا الجهل ولا الكذب ولا شيء من صفات النقص ، مرئي للمؤمنين في الآخرة .. وهو غير متبعض ولا له حد ولا نهاية ولا الزيادة والنقصان في مخلوقاته ، المواقف ص ٤٣٠ .

(٧٦) في الفرق بين صفاته واوصافه . اختلفوا في معنى الوصف والصفة . زعمت الجهمية والقدرية انهما راجعان الى وصف الواصف

ج - خلق الافعال . فاذ ما تركنا التوحيد الى العدل ، من الانسان الكامل (الذات والصفات) الى الانسان المتعين (الحرية والعقل) فما الكفر في القول بخلق الافعال واثبات حرية الانسان وبأنه قبادر على افعاله مسؤول عنها ؟ (٧٧) وما دام هذا المداد قد ثبت ، وخبرته الانسان أصبحت واقعا فما المانع مان الاتساق العقائدى واستنباط النتائج من المقدمات حتى يتولد العدل من التوحيد ويخرج منه خروج الانسان المتعين من الانسان الكامل ؟ قد يتطلب هذا القول بقاء مقدمات الله دفاعا عن حرية الانسان (٧٨) . والامور كلها تشبيهه في تشبيهه . انما الخلاف في الضيافات واختلاف الاحساس بها طبقا للمواظف الدينية . تؤدي حرية الانسان الى استحقاقه للهدح او الذم وقانون الاستحقاق لا يخرق لانه نتيجة للحرية . واذا كان الانسان خالق افعاله وعلى ذلك يتم الاستحقاق فما المانع القول بكأحد مسلمات التوحيد ومقتضيات العدل بأن الله لا يقدر على ما يقدر عليه الانسان ؟ فالحله هو العلم والاتساق والواجب والصدق أى انه المداد النظرى

لغيره أو لنفسه ولم يثبتوا لله صفة ازلية . وقال الاشعرى ان الوصف والصفة بمعنى واحد وكل معنى لا يقوم بنفسه فهو صفة لما قام به ووصف له . ويجوز على هذا المذهب وجود صفة لموصفين كخبر الخبر عن سنواه فانه وصف للسواد وصفة للقائل ويجوز على هذا كون المعلوم موصوفا عند الخبر عنه . وقال أكثر أصحابنا ان صفة الشيء ما قامت به كالسواد صفة للسواد لقيامه به ووصف الشيء خبر عنه . وقول القائل زيد صفة للقائل لقيامه به ووصف لزيد لانه خبر عنه والمعلوم والقدر والالوان والاكوان وكل عرض سوى الخبر عن الشيء صفات وليست بأوصاف ، الاصول ص ١٢٨ . ١٢٩ .

(٧٧) عند اهل السنة من قال بخلق الاعمال كافر ، وعند أبى على الجبائى العبد خالق لفعله ، المواظف ص ١٧ : ١٨ .
(٧٨) قالت الهذيلية بقاء مقدمات الله ، وان اهل الخلدن يصيرون الى خسود لذلك سماه المعتزلة (أبو الهذيل العلاف) جهى الآخرة . المواظف ص ١٦ .

في حين أن الانسان هو الفعل والتحقق أى الواجب العملى . لا تعارض
 إذن بين الانسان الكامل والانسان المتعین ، بين المثال والواقع . هذا
 التفرد للانسان أنها يتم بخلق الاعمال وبالتالي لا يمكن واد المولود
 الجديد باسم الاب الذى منه تولد . ان ارادة الله لفعل الانسان
 تعنى فقد أنه امر به أو أخبر عنه لا أنه فعله وقام به بدلا عنه
 والا لزاحم الله الانسان ، ولنفس الاب الابن . وكيف يتولد الابن ويمنع
 عنه الماء والهواء ؟ واذا كان الله لا يقدر على ما أخبر بعدمه أو علم عدمه ،
 في حين أن الانسان قادر عليه فليس ذلك تعجيزا لله واثباتا لقدرة
 الانسان الفائقة بل لان الله هو التطابق والاتساق ، تطابق النظر
 والعمل ، اتساق الفكر والوجود في حين أن في الانسان هناك توتر
 بين الاثنين . فالانسان قادر على أن يفعل ما لا يعرفه بعد ويعلم ما لم
 يفعله بعد . هذا هو التمايز بين الانسان الكامل ، حيث يتطابق المثال
 والواقع ، وبين الانسان المتعین حيث يتغايران . ولما كان العقل
 والصدق متناقضين وكان الانسان الكامل هو التطابق والاتساق فانه لا
 حرج من القول بأن الله يقدر على ذلك كله . وخطا الصياغتين ذو
 افتراض تعارض القدرة والعقل ، وكلاهما صفتان متسقتان في الانسان
 الكامل . وان كفر اعطاء الاولوية للعقل على القدرة ليس بأكثر من الكفر
 الناتج عن اعطاء الاولوية للقدرة على العقل . واذا كان العقل مداد
 الاتساق فانه لا حرج أيضا ، زيادة في التأكيد عليه ورغبة في مزيد
 من التعمين ، من القول بأن الله لا يقدر على تعذيب الاطفال والمجانين .
 واذا كانت الغاية من الاعجاز التحدى فما المانع من قبول الانسان
 الدخول في هذا التحدى وجعل الانسان قادرا على أن يأتي بمثل العمل
 المعجز ؟ وهل التحدى محكوم عليه سلفا بعدم قدرة الانسان الدخول
 فيه وقبوله والاتيان بالمثل ؟ لو كان الامر هكذا لما كانت هناك فرصة
 متكافئة بين الطرفين المتنافسين (٧٩) . بل ان أية محاولة أيضا لاخذ

(٧٩) عند النظامية كون الله يريد افعاله أنه خالقها ولفعل العبد

قدرات أوسع في الاعتبار متشابهة مع القدرة الانسانية وذلك مثل قدرات الطبيعة بما فيها من دوافع وموانع يتم أيضا فكيفها حتى يتم استئثار الله بكل القدرات وكان الايمان لا يصلح الا بهذا التصور الاحادي المطلق للقدرة . وقد يتولد الفعل من فعلين ، وقد تتعلق القدرة بمقدورين او قادرين ولا يعنى ذلك شركة في القدرة الالهية بل اعتراف بالقدرة الانسانية وتشابكها مع باقى القدرات في الطبيعة . بل قد تتولد الامراض في الطبيعة من تلقاء ذاتها دون ما حاجة الى قدرة انسانية او غيرها فالطبيعة خالقة تكمن فيها الظواهر ثم تبدو تدريجيا او بالطفرة (٨٠) . واذا ما ركزت الفرقة الناجية على الجوانب الغيبية في القدرة فهل هو كفر من الفرق الضالة ان تركز على الجوانب الحسية وان تعتبر القدرة في سلامة البنية وتأثيرها في الطبيعة ؟ ليس للانسان فعل غير الارادة . وكل ما سوى افعال الانسان حادثة بالطبيعة . بل ان الارادة هي الميل الطبيعي في الانسان وليس خيوله ، يقظته دون سبهوه وغفلته . وهن التركيز على طبائع الاشياء كثر واللجوء الى ارادة خارجية قاهرة . تفعل ما تشاء كسلطان اعظم لا يرده احد هو الايمان ؟ بل ان تصور افعال الله تتم طباعا اقرب الى الطبيعة الخيرة حيث تكون ارادة الله تعبيرا عن حريته ، لا كآرها ولا مكرها . ومن ثم كانت حزية الانسان . خلق الله له في العالم واماره اياه دون اجبار وقهر بل تركه لطبيعته

انه امر به ، وعند الاسوارية الله لا يقدر على ما اخبر بعدمه او علم عدمه والانسان قادر عليه ، وعند الاسكانية الله لا يقدر على ظلم العقلاء بخلاف ظلم الصبيان والمجانين ، وعند بشر بن المعتز الله قادر على تعذيب الطفل ولو عذبه لكان عاقلا عاصيا ، وعند المردارية الله قادر على ان يكذب ويظلم والناس قادرون على مثل القرآن واحسن منه نظما ، وعند هشام بن عمرو الفوطى لا يقال ان الله الف بين القلوب ، الموافق ص ٤١٦ .

(٨٠) عند المردار يجوز ان يتولد فعل من فاعلين تولدا ، وعند بشر بن المعتز الامراض والالوان والطعوم والروائح وغيرها تقسم بتولدة ، الموافق ص ٤١٦ .

الحرية المماثلة لطبيعة الخالق (٨١) . وهل الايمان بالضرورة هو اثبات قدرة قادرة على ما لا يكون وعلى ما لا يعلم القادر ، ضد حرية الانسان وضد قانون الطبيعة ؟ وهل الغاية من ذلك هي عتبة السلطان الجائر ؟ فما أسهل بعد ذلك اذا ما قامت العقيدة باعداد البناء النفسى للناس على هذا التسليم للارادة وانكار فعلها وقدرتها وحريتها أن تستسلم لارادة السلطان الجائر والرضوخ لاوامره (٨٢) .

وقد انتهى ذلك فى العقائد المتأخرة الى عودة العدل الى التوحيد بعد أن خرج منه وتدمير العالم كله ، حرية الانسان وقانون الطبيعة . راصح العالم دائرا بين قطبين الاعلى موجب يستغنى عن كل ما سواه والثانى سلب مفتقر كل ما عداه اليه . وبالتالى تأسست أنظمة القهر فى الذهن وفى النفس على أسس تصورية كونية خالصة قبل أن تتأسس فى الواقع كأنظمة سياسية تعتمد على العسكر والجند (٨٣) . التكميم

(٨١) عند ثلثة بن الاشرس النمرى الانعمال المتولدة لا فاعل لها ، والاستطاعة سلامة الآلة . لا فعل للانسان غير الارادة ، وما عداها جاءت بلا محدث ، والعالم فعل الله بطبعه ، وعند الجاحظية الارادة فى المشاهد انما هي عدم السهو ولفعل الفير المبل اليه ، وعند الكعبية فعل الرب واقع بغير ارادته ، وقالت الخياطية بالقدرة وان ارادة الله كونه غير مكره ولا بكاره ، وهى فى افعاله نفسه الخلق وفى افعال عباده الامر ، المواقف ص ٤١٦ — ٤١٨ .

(٨٢) من عقائد الفرقة الناجية أنه ما علم أنه لا يقع من الحوادث ما يقامه مقدور له . فان المعنى يكون المعلوم الذى لا يقع مقدورا لله أنه فى نفسه ممكن وأن القدرة عليه فى نفسها صالحة له لا يقصر تعلقها عنه حسب قصور تصور تعلق الحادثة عن الالوان . فهذا معنى كونه مقدورا ثم ما علم الله أنه لا يقع فانه لا يقع قطعا ، الارشاد ص ٢٢٩ .

(٨٣) ويجمع معانى هذه العقائد كلها قول لا اله الا الله محمد رسول الله . اذ معنى الألوهية استغناء الاله عن كل ما سواه ، واقتدار كل ما عداه اليه . فمعنى لا اله الا الله لا مستغنى عن كل ما سواه ومفتقرا اليه كل ما عداه الا الله . أما استغناؤه عن كل

اذن سلاح مشهور ضد الخصوم السياسيين حتى ولو كانت عقائدهم يشارك عقائد الفرقة الناجية ولكن تستعمل لحساب المعارضة والثورة وليس لحساب الخضوع والاستسلام . فاثبات القدر ونفى قدرة الانسان لو كان ذلك من اجل قدرة الثورة على الظلم واتباع التكليف الذى هو اصل البقاء فانه يكون كفرا . اما اذا ادى الى الخضوع والتسليم فانه يكون ايمانا ! واثبات الجبر والاعتراف بالقضاء والقدر لو كان الهدف من ذلك الثور ضد الظلم والانتصار للحق ضد الباطل - وهو ما حاولته الحركات الاصلاحية الحديثة باعتبار ان الايمان بالقضاء والقدر يولد قوة هائلة على التحرر لانه يمنع من التردد والاجرام والشك والتذبذب - فانه يكون كفرا . اما اذا ولد الايمان بالقضاء والقدر والاستسلام للامر الواقع والخضوع للسلطان فهو لبس الايمان (٨٤) ان الفرقة الناجية في موضوع خلق الانفال تعلن عن

ما سواه . . ويؤخذ منه ايضا انه لا يجب عليه فعل شيء من الممكنات ولا تركه اذ لو وجب عليه شيء منها عقلا كالثواب مثلا لكان مفتقرا الى ذلك الشيء ليتكفل به غرضه اذ لا يجب في حقه الا ما هو كمال له . كيف وهو جل وعز الغنى عن كل ما سواه . . السنوسية ص ٦ .

(٨٤) يكفر اهل السنة الفرق الاخرى مثل الخوارج والشيعة والجبرية ونقيض فرق المعتزلة التى تقول برايهيم في اثبات القدر فعند الاباضية بالرغم من ان الاستطاعة قبل الفعل الا ان فعل العبد مخلوق لله . ينفى العالم كله بفناء اصل التكليف . وقال الشيعانية (الثعلبية المعجزة الخوارج) بالجبر ونفى القدرة الحادثة ، وقالت الميمونية بالقدر والاستطاعة قبل الفعل وارادة الله للخير دون الشر والمعاصي ، وتخالف الشعبية الميمونية في القدر . واضافت الخليفة (المعجزة) القدر خيره وشره الى الله . ووافقت الاطرافية (المعجزة) اهل السنة في اصولهم وبالنسبة للقدر ، وعند المعلوماتية (الجازمية المعجزة) فعل العبد مخلوق لله ، المواقف ص ٤٢٥ - ٤٢٦ ، وعند المغيرية (الشيعة) كتب الله على كنه اعمال العباد ، المواقف ص ٤١٩ ، وعند الجبرية اسناد فعل العبد الى الله ، وهى متوسطة

الايمان وهو تحصيل حاصل دون برهان أو اقتناع . وإذا كان عمل العقل في التوحيد غم ما يكون تحصيل حاصل إلا أن عمله في خلق الامعال يقوم على تحليل السلوك الانسانى . وما الفائدة من الدفاع عن حق الله وحقوق الانسان اولى بالدفاع ؟ ألا تؤدي عقائد الفرقة الناجية في موضوع الامعال الى تدمير الانسانية المستقلة والقضاء على المبادرة الحرة وإنهاء أية امكانية للخلق والابداع ؟ ألا ينتهى ذلك الى تبرير نظم القهر والطغيان فما أسهل أن يتمثل السلطان دور الله ثم يزحزحه شيئاً فشيئاً حتى يتحول الى سلطان اله ويتول الله الى اله سلطان ؟ هل النجاة في الاستسلام للامر الواقع وإنهاء أية امكانية للتغيير في الحاضر أو المستقبل ؟

د — العقل الغنائى . ولا يظهر سلاح التفكير ككثيراً في موضوع العقل الغنائى الشق الثانى من أصل العدل في الانسان المتعين إذ تتفق الفرق جميعاً الناجية والضالة في أن للعقل دوراً في فهم النقل وهو أساس نظرية العلم في المقدمات النظرية الاولى . بل يحتاج التشبيه الى عقل من أجل الاحكام النظرية . ولا غرابة أن يكون أول الخلق حياً حتى يصح منه الاستدلال إذ لا استدلال بلا حياة (٨٥) . وان تحليل اللفاظ في النقل لا يتم إلا بالعقل والا لكان استعمالاً لحجة سلطان بلا برهان . ولا سبيل إلى احكام اللفاظ المتشابهة

تثبت للعبد كسباً كالاشعرية وخالصة لا تثبته كالجهمية التى تنفى بقدرة العبد أصلاً ، والنجارية موافقون لاهل السنة في خلق الامعال وأن الاستطاعة مع الفعل وأن العبد يكتسب فعله ، ومع ذلك تكفرها الفسقة الناجية ، والمزجئة مثل بعض المعتزلة نقول بالقدر مثل غيلان والصالحي وأبو شمر ومحمد بن شبيب ، وهم مثل أهل السنة ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن ، غنى لا يحتاج الى شيء ، المواقف ص ٢٨٤ — ٢٣٠ .

(٨٥) عند الكرامية (المشبهة) يجب أن يكون أول الخلق حياً فيصح منه الاستدلال ، المواقف ص ٢٩٤ .

أو إلى تحقيق المجاز أو تخصيص العام أو تقييد المطلق أو الاستثناء
إلا بأعمال العقل في اللغة . والالفاظ إنما من الوحي أو من الاستعمال
من العقل فالعقل الذي يشمل الحس والاشتقاق قرينة لفهم النص
مع الاصطلاح والعرف . وإن تحليل الترادف والاشتراك والتضاد
إنما يتم ذلك كله بالعقل . وإذا كان اللفظ إنما هو وسيلة لحمل
المعنى ودال على دلالة فإن المعنى أو الدلالة لا يمكن فهمها إلا
بالعقل (٨٦) . لا سبيل إذن إلا استعمال التأويل . فإذا كان التفسير
الحرفي يوقع في التجسيم والتشبيه فإن التأويل الباطني يوقع في تجسيم
مضاد وتشخيص للنص وتعيين له في واقع نفسى معين ، فإذا كان
التجسيم والتشبيه يتمان في مجتمع السلطة فإن التأويل الباطني يتم
في مجتمع الاضطهاد . فكل مضطهد يثور على الاضطهاد يكون بياناً
للناس ، وهو المخاطب بالوحي ، وهو الذي يحل روح الإله فيه ،

(٨٦) يتضح ذلك خاصة عند ابن حزم في عبارات كثيرة مثل :
إن الكلام على حكم لفظة قبل تحقيق معناها ومعرفة المراد بها وعن
أى شيء يعبر عنها للوقوف على حقيقتها . . الفصل ج ٣ ص ٢١ ، لفظة
الاستطاعة التي في معناها تتنازع لفظة قد وضعت في اللغة التي بها
نتفاهم ونعبر عن مرادنا على عرض في المستطيع ص ٢٣ ، وهي أيضاً
الفاظ عربية معروفة المعاني في اللغة التي نزل بها القرآن فلا يحل
لأحد تحريف لفظة معروفة المعنى في اللغة عن معناها الذي وضعت له
في اللغة التي خاطبنا بها الله في القرآن إلى معنى غير ما وضعت له
إلا أن يأتي نص قرآن وكلام عن رسول الله أو إجماع الأمة على أنها
معروفة عن ذلك المعنى إلى غيره ويوجب صرفها ضرورة حس أو بديهية
عقل فيوقف حينئذ عندما جاء من ذلك . . . وهذا موافق للغة والقرآن
والبراهين الضرورية العقلية . . . ص ٣٨ ، وهذا ما لا يجوز في اللغة
أصلاً ولا في العقول ص ٤٣ ، والمجبر في اللغة هو الذي يقع الفعل
منه بخلاف اختياره وقصده فأما من وقع فعله باختياره وقصده
فلا يسمى في اللغة مجبراً ، ص ١٩ ، فإذا فسرت جميع هذه الالفاظ
ورسمت كل ما يقع عليه وفعلت كذلك في جميع الاجناس والانواع فقد
انتهت المعاني وانقطعت ولا سبيل إلى التهادي بلا نهاية أصلاً لأن
كل ما ينطق به العقل ويعتد الاجناس والانواع البتة ، والانواع
والاجناس محصورة ، ص ٦٧ .

ويكون الظالم هو الطاغوت والشيطان (٨٧) . فإذا كان التأويل الحرفي انما يتبع المتقدمين ويقلد السابقين دون اعمال لقواعد اللغة أو لمصالح الامة فان التأويل العقلي انما يهدف الى تنزيه التوحيد وتثبيت العدل . ان الفهم الحرفي للنصوص يؤدي الى تحويل الصورة الذهنية الى شيء ، والاثر النفسى الى واقعة مادية ، والخيال الى حس حتى ولم اصطدم ذلك بالعقل والطبيعة والحرية وخالف المسؤولية والقانون والعدل . في حين يبدو ان العقل هو السبيل لفهم حقائق الوجود وتحويلها من الصورة الذهنية الى المعنى العقلي ، من التشبيه الى بجه الشبه . التأويل العقلي اذن هو السبيل الى التنزيه وفهم الوجود والقضاء على كل اساس مادي أو حسي في التجسيم ، والرجوع من الصور الذهنية الى المعاني العقلية ، والانتقال في النهاية من التشبيه الى التنزيه . العقل هو الوسيلة التي بها يمكن احكام التشابه في النصوص اذ أن كثيرا منها مجازيا لا يحتوى على فكرة بقدر ما يوحي

(٨٧) ادعى بيان بن سميان لنفسه الربوبية كالحولية وهو المذكور في القرآن « هذا بيان للناس وهدى وموعظة للمتقين » (٣ : ١٣٨) ، الفرق ص ٢٣٧ ، ومحمد بن اسماعيل بن جعفر هو الذي نادى موسى بن عمران من الشجرة فقال له « انى انا ربك فاخلع نعليك انك بالوادي المقدس طوى » . (٢٠ : ١٢) ، الفرق ص ٣٠٢ — ٣٠٣ ، يحا الله في الاجساد « اذا سويت ونفخت فيه من روحي فقعدها له بساجدين » (١٥ : ٢٩) ، الله حل في آدم لانه في احسن تقويم « لقد خلقنا الانسان في احسن تقويم » (٩٥ : ٤) ، وهذا هو رأى أبى حنبلان الدمشقي والحولية السلمانية) ، الفرق ص ٢٥٩ — ٢٦٠ ، وعند المغيرة بن سعيد كان وحده ولا شيء معه . فلما اراد أن يخلق الاشياء تكلم باسمه الاعظم فطار فوق التاج من على رأسه « سبح باسم ربك الاعلى » ، اول ما خلق ظل محياد « قل ان كان للرحمن عبدا فانا اول الاعلى » ، اول ما خلق ظل محمد « قل ان كان للرحمن عبدا فانا اول العبادين » (٤٣ : ٨١) ، والمظلوم والمجهول هما أبو بكر وعمر في « انا عرضنا الامانة ... وحملها الانسان انه كان ظلوما جهولا » (٣٣ : ٨٢) ، والشيطان هو عمر في « كمثل الشيطان اذ قال للانسان اكفر فلما كفر » (٥٩ : ١٦) وعلى هو الكسف الساقط (٥٢ : ٤٤) .

بصورة فنيّة الغرض منها التأثير على النفوس . فالتساويل ضرورة
للتنزيه (٨٨) .

فإذا كان العقل أساسا للنقل فمن المستحيل تكثير القول بالواجبات
العقلية أو تبرئة الله عن فعل القبائح وتنزيهه عن فعل الشرور والآثام
أو الصلاح والاصلاح والغائية والعلية أو اللطف والالطاف أو
العرض عن الآلام . فما العيب في الانسان العاقل ؟ ليس الحسن
والقبح العقليات افضل من الحسن والقبح الحسيين وأوسع نطاقا
وشمولاً ؟ وما الضرر في العقل الغائي ؟ ما العيب في ارتباط أفعال
الله بمصلحة الانسان وتبرئة الله عن الشرور والظلم والقبح ؟ وما
الضرر في اعتبار الانسان حرا مسؤولا وأن الخير والشر من فعله
بدلاً من نسبتها الى الله وتدمير حرية الانسان أو تبرئة الله واتهام
الانسان ؟ وايهما افضل في تصور العالم ، العشوائية أم الغائية ،
اللاعقل أو العلية ؟ (٨٩) ان عقائد الفرقة الناجية انما هي دفاع
عن الله في حين أن عقائد الفرق الهالكة انما تدافع عن الانسان .

(٨٨) التأويل الذي تأولناه هو تأويل بعض المتقدمين وليس
للنحويين حجة على الصحابة والتابعين ! اللع ص ١٠٤ ، أما بعد ،
فان كثيراً من الزائغين عن الحق من المعتزلة وأهل القدر مالت بهم
أهوائهم الى تقليد رؤسائهم ومن مضى من أسلافهم فتأولوا القرآن
على آرائهم تأويلاً لم ينزل الله به سلطاناً ولا أوضح به برهاناً ولا نقله
عن رسول رب العالمين ولا عن السلف المتقدمين فخالفوا روايات
الصحابة عن نبي الله الابانة ص ٧ - ٨ ، وأما المعتزلة فقد أطبقوا
على أنه لا يجوز تفسير الآية بالوجه الاول . ومالوا الى الوجه الثاني ،
وجعلوه من باب التمثيل . وهذا منهم بناء على أن كل ما لا يدركه العقل
لا يجوز القول به كما عرف من أصلهم من تقديم العقل على النقل ،
شرح الفقه ص ٨٧ .

(٨٩) من أسباب كثر المعتزلة قولهم بالحسن والقبح العقليين ،
وجوب رعاية الحكمة في أفعال الله ، وعند النظامية لا يقدر الله
أن يفعل بعباده في الدنيا ما لا صلاح لهم فيه ولا أن يزيد أو ينقص من
ثواب وعقاب ، المواظف ص ٤١٥ - ٤١٦ ، توجب الجبرية المعسرة
بالعقل ، المواظف ص ٤٢٨ .

والى أى الدفاعين نحن أحوج ؟ ويؤدى الدفاع عن الله الى الدفاع عن السلطان ، فكلامها دفاع عن السلطة المطلقة فتختلط السلطان سلطة الله وسلطة السلطان فى أذهان العامة وفى نفوس الجاهل . فى هذا التصور لا وجود لقانون معروف مطلق وشامل بل يوجد قانون بشخص بارادة السلطان . لا وجود للغائية والقصدية ، لا وجود للمراجعة والتظلم او الرقابة والسيطرة الشعبية ، لا وجود للمعدل كقوله بعد أن ابتلعها التوحيد من جديد وأصبح مسيطرًا على كل شى . لا وجود للثورة على الظلم بعد أن أصبح كل وقع فى العالم عدلاً (٩٠) فكيف ينجو الانسان بنفسه بعقائد الفرق الناجية ؟ ولم الاتهام بالضلال وللقول بأن الانسان هو الروح وأن البدن آلتها ؟ (٩١) أليست هذه هى النظرة المثالية السائدة عند كل الفرق وفى ايمان العموم والموروث العقائدى للامة ؟ الا يتفق هذا التصور مع النظرة المثالية للعالم ؟ ان عقائد الفرق الناجية انما تمت صياغتها من وجهة نظر الله فيضع المتكلم نفسه مكان الله وينظر الى العالم منراه ذاتا وصفاتا وأفعالا ، ويرى ارادته المخالفة لارادات الناس ، ويراه الأمر والنهى فى الاثياء ، ويرى كل ما فى العالم خاضعا له . بينما تمت صياغة عقائد الفرق الهالكة من وجهة نظر الانسان . فيرى المتكلم ذاتا محضة لا يمكن ردها الى صفات أو الى أفعال ، ويرى الانسان حرا مريدا قادرا له عقل يدرك به الحسن والقبح . فالفرق الهالكة اقرب الى الموقف الانسانى أما بالنسبة للفرقة الناجية فالله وحده هو القادر على اثباتها لان عقائدها متضمنة فى

(٩٠) من عقائد الفرق الناجية أنه لا يجب عليه شىء . ان اثناب فيفضله ، وان عاقب فيعذله . لا غرض لفعله ، ولا حاكم سواه لا يوصف فيها يفعل أو يحكم بجور ولا ظلم ، المواقف ص ٤٣٠ .
(٩١) عند النظامية الانسان هو الروح والبدن آلتها ، المواقف ص ٤١٦ .

العلم الإلهي . الفرق الهالكة أقرب الى النواضع ووصف الأمور سنى ما هى عليه فى حين أن الفرقة الناجية أقرب الى الغرور والادعاء وهى تصف الأمور من خارج الموقف الإنسانى فتنتهى الى تخطيها وتقع فى الإغتراب . فإذا ما قارنا فترتين من التاريخ ، كلا منهما تعبر عن روح العصر وروح الحضارة ، الأولى عصر الازدهار والثانية عصر الانهيار لوجدنا أن الإجماع السابق إنما نشأ فى عصر معين ، فى مجتمع منقسم عبر عن نفسه فى نسق عقائدى مركزى ، لاهوت القوة والسيطرة ، الخضوع والطاعة . كل شئ يدور فى كنف هذه السلطة المركزية ممثلة فى الله أو فى السلطان أو فى الأمير أو فى رب الأسرة . ولما كانت روح العصر وروح الحضارة قد تغيرا حاليا نفسيا واجتماعيا انسبح هذا اللاهوت القديم أحد أسباب مآسيه ، يستغله الطاغية لتركيز سلطانه فى نفوس الناس . وما أسهل انقياد الجماعة للطاغية إذا كان لديهم من قبل الاستعداد النفسى لذلك . وفى هذا العصر حيث بدأت حركات التحرر ينشأ لاهوت التحرر أو لاهوت الثورة . وينشأ إجماع جديد إذ أن لكل عصر إجماعه يعبر عنه وعن مصالح الناس ، يثبت التقديرية على خلق الأعمال وسلطة العقل وحق الجماعة وضرورة الثورة على الظلم ورفض السلطة المركزية وما يتبعها من خضوع وطاعة وولاء .

٣ - هل هناك تكفير فى السمعيات (النبوات) ؟

تشمل السمعيات موضوعات أربعة : النبوة أى تاريخ البشرية فى الماضى وتطور الوحي ، والمعاد أى مستقبل البشرية وإمكانية حياة أخرى بعد الموت ، والإيمان والعمل ، وأخيرا الإمامة ، وكلها من السمعيات التى لا يجوز تكفير أحد فيها لأنه لا يمكن إثباتها بالعقل فإذا جاز تكفير أحد فى الآلهيات أى العقليات لأنها من القطعيات يستطيع الإنسان أن يصل فيها الى يقين ، فإنه لا يجوز تكفير أحد فى السمعيات أى النبوات لأنها من الظنيات التى لا يستطيع الإنسان أن يصل فيها الى يقين نظرا لاعتمادها على النقل فقط . والنقل

لا يعطى الا الظن ، والظن لا يغنى عن الحق شيئا . وبالتالي فان تكفير الفرق الضالة في السمعية هو في ذاته خروج على عقائد الفرقة الناجية .

١ - تطور الوحي (النبوة) . ففى موضوع النبوة ما العيب فى القول بأن نظم القرآن ليس بمعجزة فى ثقافة تقوم على الإبداء الشعري والغوى ؟ ولماذا لا يكون الاعجاز خارج النظم فى الفكر والتشريع والمنهج ، وهو ما لم يعرفه العرب كثيرا من قبل ؟ وما الذى يمنع الانسان من أن يثبت جدارته ، قابلا للتحدى ، قادرا على النظم شعرا وابداعا وخلقاً متشبهاً بالله دون تقليد للقرآن مادام الاعجاز ليس فى النظم بل فى الفكر ، ليس فى الصنورة بل فى المضمون ؟ ليس القرآن كتاب تحليل وتحريم بل كتاب فكر وليس الغرض منه تغليف العالم بقوانين وتقييد السلوك الانسانى بقواعد بل مساعدة الطبيعة على الأزدهار والحياة على النماء . وان انكار سورة منه مثل سورة يوسف نظرة تطهيرية صرفة وكان الجنس عيب وتحليله رذيلة وكان الصمت فيه واجب والتستر عليه فضيلة . واذا كان القرآن حادثا فهم جسم وبالتالي ينطبق عليه التحول اثباتا لدخول الوحي فى العالم ، قراءته وسماعه بالصوت ، وكتابته ورؤيته بالحرف ، وفهمه بالذهن ، وتطبيقه بالفعل . فمادام القرآن قد نزل فقد أصبح جزءا من العالم ولم يعد صفة اولية للذات الالهية كما هو الحال فى الكلام . وكلما ركزت الفرق الناجية على الكلام الازلى والقرآن القديم حدث رد فعل عند الفرق الهالكة باثبات الكلام فى العالم والقرآن الحادىث . وما أسهل أن يولد الدفاع عن حق الله دفاعا مضادا عن حق الانسان . ولماذا اثبات كرامة الاولياء وتعميم المعجزة على غير الانبياء ؟ ليس ذلك خرقا لقوانين الطبيعة وايها للناس وقضاء على المقتل والفعل والمبادرة والمسؤولية الفردية ؟ وكان من الطبيعى أن يولد

تركيز الفرقة على الانبياء كدليل على صدق النبوة واستمرارها في الانبياء قول الفرق الهالكة بجواز بعثة الرسل بلا دليل (١٩٢) .

وفي مجتمع الاضطهاد من الطبيعي أن يصير الإمام نبيا أن لم يكن الهيا . فهو صاحب رسالة وبلاغ ، صاحب دعوة وحق ، أحسابا بالدعوة والرسالة من أجل شحذ الهمة ولم الشمل وتجنيذ الدعاة وكرد فعل على اغتصاب السلطة من الإمام الجائر يرتفع الإمام المظلوم الى مصاف النبي وكان النبوة أساس للإمام وليست للنبي . ولكن الذين أخذوا مكان الإمام ، أئمة الزور ، هم الذين منعه . والقول بأن جبريل أخطأ في تبليغ الرسالة الى الرسول الحق هو مجرد تشبيه ومغالاة من أجل إعادة الحق الضائع الى الإمام المهضوم . وإذا كان النبي يأخذ النبوة من الله بواسطة جبريل فإن الإمام نبي من الله مباشرة ، يسمح الله رأسه بيده ويطلب منه التبليغ للناس مباشرة بلا حاجة الى واسطة ، وهم ، درجة في القرب أعظم . والوحي متصل لا ينقطع . تتواصل النبوة في الإمامة مما يجعلها أكثر قدرة على تجنيذ الناس . وقد تعمم النبوة ويصبح كل مؤمن نبيا حتى ينشأ الفرد الداعية صاحب الفكرة والمحافظة على المبدأ . وقد يبلغ إيمان البعض إيمان الملائكة . فليس صعبا إنشاء الإنسان المتوفى « السوبرمان » . ينالون الخلود ، ويرفعون الى السماء كما هو الحال في تاريخ الأديان في اليهودية (خنوخ ، دانيال) ، في المسيحية (المسيح) . وقد يغلب الواقع الحلم فيموتون . النبوة والرسالة صفتان غير الوحي . والوحي هو الشيء المحمول ،

(٩٢) عند النظامية القرآن ليس بمعجزة ، وعند المرادية الناس قادرون على مثل القرآن وأحسن منه نظاما ، وعند الهشامية لا دلالة في القرآن على حلال وحرام ، وتكر الميمنية المعجزة سورة يوسف ، وعند الجاحظية القرآن جسد ينقلب تارة رجلا وتارة امرأة ، وعند الجبائية (أبو علي) لا كرامة للأولياء . ويتفق مع أبي هاشم في خصية الانبياء ، أما الاباضية فمقدم جؤزوا بعثة رسول بلا دليل وكلفوا أتباعه ، المواقف ص ٤١٦ ، ص ٤١٨ ، ص ٤٢٥ .

الرسالة علاقة النبي بغيره (البعد الافقى) أما النبوة فعلاقة النفس بالله (البعد الرأسى) . اذا ما تطورت النبوة ثبتت الامامة لان تطور النبوة اثبات للامامة وتحقيق لغايتها . كل مرسل رسول وليس كل رسول مرسل . وذلك اثبات آخر للامامة لان الامام مرسل وبالتالي فهو رسول . والمعجزة والعصمة ليسا حكرًا على النبي بل يعلمان الامام . الخلاف اذن بين الفرقة الناجية والفرق الضالة خلافاً في الذرئية وليس في النوع . فكلهما يفتان المعجزة والكرامة والعصمة ثم يختلفان . في الثبوت فيه النبي وحده أم النبي والامام . وان الظروف النفسية لمجتمع الاضطهاد ، عزل الامام وتثبيت خلفاء النبي ، هي التي ولدت رد فعل دفاعى مضاد ، تثبت الامام حتى ولو ادى ذلك الى عزل النبي (٩٣) . ان الفرقة الناجية لا تميز بين مراحل الوحي السابقة وبين آخر مرحلة ، وتقضى على الفرق في النوع بين المعتوم والخصوص ، بين تطور النبوة واكتمالها ، بين الحاجة الى المعجزة كبرهان خارجي

(٩٣) لهذا السبب تكثر اهل السنة فرق الشيعة . فعند الخطابة (أبو الخطاب الاسدى) الاثمة انبياء ، وأبو الخطاب حنبلى وفرضه طاعته . . وفيه الامام بزيغ ، وأن كل مؤمن يوحى اليه . وفيهم من هو خير من جبريل وميكائيل . وهم لا يموتون بل يرمعون الى الملكوت . وقيل هو عمارو بن بنان العجلي الا أنهم يموتون ، عند الكالمية تناسخ الامامة وقد تصير في شخص نبوة ، وعند المغيرة أرسل محمداً والناس في ضلال . وعرض الامانة وهو منع على من الامامة على السموات والارض والجبال فابين أن يحملها وأشفق منها وحملها الانسان وهو أبو بكر . حملها بأمر غير بشرط أن يجعل الخلافة بعده له . وقوله « مثل الشيطان » نزلت في أبي بكر وعمر . وعند المنصورية (أبو منصور العجلي) الامامة صارت لمحمد بن علي بن الحسين . عرج الى السماء ومسح الله رأسه بيده وقال يا بنى اذهب قبلي عنى وهو « الكسف » . والرسول لا تنقطع ، وقالت الغرابية أن محمداً بعلى أشبه من الغراب بالغراب : فغلط جبريل من على الى محمد ، وعند المشبهة النبوة والرسالة صفتان سوي الوحي والمعجزة والعصمة . وصاحبها رسول . ويجب على الله إرساله لا غير وهو حينئذ مرسل ، وكل مرسل رسول بلا عكس . ويجوز عزله دون الرسول . وليس من الحكمة رسول واحد ، المواقف ص ٤١٩ - ٤٢٠ ، ص ٤٢٩ .

والحاجة الى دليل داخلى فى الفكر والتشريع . فالوحى فى آخر مرحلة عندما تكتمل النبوة لا يفعل الاعاجيب ولا يقوم على المعجزات بل يكون قد ادى غرضه وهو الاسراع فى تطور الوعى الانسانى وتحقيق كماله ، حرية الارادة واستقلال الذهن . فاذا ما تحققت الغاية لم يعد الانسان بحاجة الى نبوة ، يكتمل الوحى وتنتهى النبوة ويصبح العلماء ورثة الانبياء أى استمرار الوعى النظرى والممارسة العقلية فى قيادة الامة وتأسيس الدولة . وهو ايضا ما اكدته الحركة الاصلاحية الاخيرة (٩٤) .

ب - مستقبل الانسانية (المعاد) . وفى موضوع المعاد لماذا يكفر قانون الاستحقاق ؟ ولماذا الاعتراض على منع التوبة فى حالة الاسرار عليها والعلم بها والقدرة عليها (٩٥) ؟ وما الغيب فى أن يكون العقل مناط التكليف ؟ اليسست هذه كلها ايضا من عقائد الفرقة الناجية ؟

(٩٤) عند الفرقة الناجية بعثة الرسل بالمعجزات حق من آدم الى محمد ، المواقف ص ٤٣٠ ، ويعلن محمد عبده نهاية الوحى واكتمال النبوة أى استقلال الارادة والفكر اذ يقول « ثم للانسان بمقتضى دينه امران عظيمان طالما حرم منها وهما استقلال الارادة واستقلال الراى والفكر . وبهما كملت له انسانيته واستعد لان يبلغ من السعادة ما هيا له الله بحكم الفطرة التى فطر عليها » . وقد قال بعض حكماء الغربيين من متأخريهم أن نشأة المدنية فى أوربا انما قامت على هذين الاصلين . فلم تنهض النفوس للعمل ، ولم تتحرك العقول للبحث والنظر الا بعد أن عرف العدد الكثير من انفسهم وأن لهم حقا فى تصريف اختيارهم وفى طلب الحقائق بمعقولهم . ولم يصل اليهم هذا النوع من العرفان الا فى الجيل السادس عشر من ميلاد المسيح . وقدر ذلك الحكيم أن شجعاعا سطع عليهم من آداب الاسلام ومعارف المحققين من اهله فى تلك الازمان ، الرسالة ص ١٦٠ .

(٩٥) انفراد أبو هاشم الجبائى بإمكان استحقاق الذم والعقاب بلا معصية وبأنه لا توبة عن كبيرة مع الاصرار على غيرها عالما بقبحه ولا مع عدم القدرة ، المواقف ص ٤١٨ ، وعند أبى على يجب أن يكون مكلفا باكمال عقله وتهئية اسباب التكليف له ، المواقف ص ٤١٨ ، وعند جهم توجب المعرفة بالعقل ، المواقف ص ٤٢٨ .

ليس المهم اذن هو التكفير العقائدي النظري بل مدى توظيف هذه
 العقائد دفاعا عن السلطة كما تفعل الفرقة الناجية أم الثورة عليها
 كما تفعل الفرق الضالة . وأيهما أفضل الاستحقاق أم الشفاعة ؟
 التوبة أم العفو ؟ الشهادة أم البشارة كطريق للجنة ؟ ونظرا لاهمية
 التكليف والايهام فمن الطبيعي أن يكون اليهود والنصارى والزنادقة
 والمجوس والاطفال والبهايم لا يدخلون الجنة ولا ناراً ، فالعقل والتبليغ
 أساس التكليف . وهو لا يختلف كثيراً عن عقائد الفرقة الناجية .
 وفي تشخيص قانون الاستحقاق بعد الموت فإن القول بالانفاسخ هو نوع
 من اثبات خلود الروح والمادة معاً كما هو الحال عند آخر الحكماء
 في خلود العقل الكلي ضد الفردية والتقطع من أجل الشمول والتواصل
 بالرغم من الاعتراضات الفقهية عليه . وقد يكون الدافع لانكار القيامة
 هو حدوث الهول والزلزلة في الدنيا . فلم يعد هناك فرق بين الواقع
 والخيال إذ يتحول الواقع الى خيال والخيال الى واقع . فالنعيم
 والعذاب في الدنيا وليس في الآخرة دون حاجة الى تعويض عن الدنيا
 في الآخرة . وقد يحدث تشخيص للجنة والنار فتصبح الجنة رجلاً تجب
 موالاته وهو الامام ، والنار رجلاً تجب عداوته وهو عدو الامام
 يتحول كل شيء الى الامام ونقيض الامام . ولماذا تخلق الجنة والنار
 الآن ولا حاجة لاحد بهما . من يقطن فيهما ؟ وما الفائدة منهما . وهما
 بلا سكان ؟ وأيهما أفضل مشاركة الجنة والنار صفة البقاء أم القول
 بفنائهما حتى يبقى الله وحده ؟ وما دام الامر كله تشبيهاً وتشخيصاً
 فالقول بأن الجنة والنار لم يخلقا بعد هو اقرب الى العقل وأكثر
 سيطرة على الخيال (٩٦) . أن عقائد الفرقة الناجية في أمور المعاد

(٩٦) عند الثمانية اليهود والنصارى والمجوس والزنادقة يصيرون
 تراباً لا يدخلون الجنة وكذا البهايم والاطفال ، من لا يعلم خالقه
 من الكفار معذور ، وزاد فضل الحربى التناسخ وأن كل حيوان
 مكلف ، المواقف ص ٤١٧ ، وانكرت الجناحية الجنة والنار . وعند

تشخيص وتشبيه وتصوير كما هو الحال في التوحيد دون تمييز بين
قانون الاستحقاق وصورة الشخصية . تقضى على قانون الاستحقاق ،
وتوقع الانسان في عالم لا يضبطه قانون ولا يحكمه فكر ، وتتحول الفرقة
الناجية الى اهل هوى وضلال (٩٧) .

ج — النظر والعمل (الاسماء والاحكام) • ويبدو ان التكثير
المعتادى النظرى في اصول التوحيد والعزل كان الغرض منه استبعادا
عليه لافرق المعارضة • ماذا وقع التكثير في الموضوعات العقلية
الاربعة الذات والصفات وخلق الاعمال والعقل والنقل لانه لم يقع إلا في

المنصورة الجنة رجل امزنا بمولاته وهو الامام والنار بالصد وهو
ضده وكذا الفرائض والمحرمات ، المواقف ص ٤١٩ — ٤٢٠ ، وعند
الهشامية (هشام بن عمرو الفوطى) الجنة والنار لم تخلقان بعد ،
المواقف ص ٤١٧ ، وعند الجبرية (جهم) الجنة والنار تفنيان ،
المواقف ص ٤٢٨ .

(٩٧) عند الفرقة الناجية المعاد حق وكذا المجازاة والمحاسبة
والصراط والميزان وخلق الجنة والنار وخلود اهل الجنة فيها والكفار
في النار • ويجوز العفو ، والشفاعة حق ، المواقف ص ٤٣٠ وجمة
قولنا ان الجنة حق والنار حق وان الساعة آتية لا ريب فيها وان
الله يبعث من فى القبور • • وندين بان لا ننزل احدا من اهل التوحيد
والمتمسكين بالايمان جنة ولا نارا الا من شهد له الرسول بالجنة • •
ونقول ان الله يخرج قوما من الجنة بعد ان امتحنوا بشفاعته محمد • •
ونؤمن بعذاب القبر وبالخوض ، وبان الميزان حق والصراط حق • • •
ونقر بخروج الدجال كما جاءت به الرواية عن رسول الله • • ونؤمن
بعذاب القبر ومنكر ونكير ومسألتها للمدفونين فى قبورهم ، ونقر ان
الجنة والنار مخلوقتان • • • وان الارزاق من قبل الله يرزقها عباده
حلالا وخراما ، وان الشيطان يوسوس للانسان ويشككه ويخبطه
خلفا لقول المعتزلة والجهمية • • ونقول ان الصالحين يجوز ان
يخصهم الله بآيات يظهرهم عليهم ، وقولنا فى اطفال المشركين ان الله
يؤجج لهم فى الآخرة نارا ثم يقول لهم اقتحموها • • الابانة ص ١٠
١٢ ، وقد انكر المعتزلة الميزان والحساب والكتاب بعقولهم الناقصة
مخ وجود الأدلة القاطعة فى كل من هذه الابواب • • ومن دسائير
المعتزلة انكار الصراط ، شرح الفقه ص ٨٦ — ٨٨ .

موضوعين سمعيين النبوة والمعاد دون الايمان والعمل والامامة مع ان هذين الموضوعين هما بيت القصيد . النبوة والمعاد يشيران الى التاريخ العام في حين ان النظر والعمل والامامة تشير الى التاريخ المتحقق . والقصد كله هو تكثير العمل الفردي والعمل الجماعي ، الاول ممثل في الفعل والثاني في الثورة . القصد من الاول اخراج العمل من الايمان حتى لا يتم تكثير السلطان والثاني الغرض منه الطاعة لاولى الامر حتى لا يقع الخروج عليهم . العمليات اذن هي الغاية من التكثير تحت غطاء النظريات (٩٨) .

نفى موضوع الايمان والعمل من الطبيعي ان يتحول الايمان في جماعات الاضطهاد الى ثنائية متصارعة بين النور والظلمة في نسيج اسطوري والكفر ظلمة ، والايمان للمضطهدين والكفر للبغاة : الايمان الايمان نور والكفر ظلمة ، والايمان للمضطهدين والكفر للبغاة . الايمان هو نور الكون وجلو المياه والكفر ظلمة الاشياء وملوحة البحار . واذا كان الايمان قديما في عهد الذر حيث شهد الخلق على انفسهم بالايمان

(٩٨) . هذا ما يفعله الاشعري في تكفير المعتزلة في موضوعات تسع خالفوا فيها الروايات ، ثلاثة في الذات والصفات ، وثلاثة في الاعمال ، وثلاثة في المعاد دون النظر والعمل او الامامة وهي : ١ - رؤية الله بالابصار ، وقد جاءت في ذلك الروايات من الجهات المختلفة وتواترت بها الآثار وتتابعت بها الاخبار ٢ - انكروا شفاعة رسول الله للمذنبين ، وردوا الروايات في ذلك عن السلف المتقدمين ٣ - جحدوا عذاب القبر وأن الكفار في قبورهم يعذبون ، وقد أجابوا على ذلك الصحابة والتابعون ٤ - دائوا بخلق القرآن ... فرجموا ان القرآن كتول البشر ٥ - اثبتوا ان العباد يخلقون الشر ... ٦ - رجموا ان الله يشاء ما لا يكون ويكون ما لا يشاء ٧ - رجموا انهم ينفردون بالقدرة على اعمالهم دون ربهم فاثبتوا لانفسهم الغنى عن الله ، ووصفوا انفسهم بالقدرة على ما لم يصفوا الله بالقدرة عليه ٨ - قنطوا الناس من رحمة الله وايسوهم من روحه ، وحكموا على العصاة بالنار والخلود فيها ٩ - انكروا ان يكون له يدان ، وانكروا ان يكون له عين ، وانكروا ان يكون له علم ، وانكروا ان يكون له قوة ، ونفوا النزول ، الابانة ص ٧ - ٨ .

بقولهم « بلى » في عهد « الست » فهو باق في الجميع الا المرتدين .
 راذا كان ايمان المنافق مثل ايمان الانبياء . فذلك للضيق بالجميع
 وفقدان القدرة على الحكم والانتهاى الى التناقض والعدمية في كل
 شئ (٩٩) . وكان من الطبيعى استحلال المحرمات في مجتمع الاضطهاد ،
 في عالم كفر بالقوانين والشرائع ، يجعل الظلم دولة ، والحق سحنا ،
 والعدل استشهادا . واذا سقطت الشرائع فان ذلك دفاع عن النفس
 ضد الآخر ، فالشرائع تطبقها دولة الظلم ويرفضها مجتمع
 الاضطهاد . يكفى فهمها حتى تسقط كما هو الحال عند الحكماء
 والصوفية . واذا كانت جماعة الاضطهاد هي اقلية مضادة فان ابطال
 الشرائع يكون هدما لمجتمع الاغلبية ، فيه من الجوس وانتقالها لزوال
 دولتهم . ان طبيعة المجتمع المخلق تؤدي الى تكييف القانون طبقا
 للجماعة فتجوز شهادة الزور على المخالفين ، واستباحة المحرمات
 فيه ما بينهم ، فالحلال والحرام طبقا لنوع المجتمعات مغلقة او مفتوحة ،
 لتنوع نظم الحكم قاهرة او معارضة . فالحلال والحرام وسيلة
 السلطة للضبط الاجتماعى كما ان الاباحة وسيلة المعارضة لزعزعة
 اركان النظام (١٠٠) . وما العيب في استقطاب الناس وتجنيد الجاهل
 ونشر الدعاية وبث روح المعارضة من اجل القضاء على حكم الظلم

(٩٩) عند المغيرة غضب الله من المعاصى فغرق فحصل منه
 بحران ، احدهما ملح مظلم والآخر حلو نير ثم اطلع في البحر النير
 فابصر فيه ظله فانتزع فاجعل منه الشمس والقمر ، وامنى الباقي نفيا
 للشريك ثم خلق الخلق من البحرين . فالكفر من المظلم والايمان من النير ،
 المواقف ص ٤١٩ ، وعند المشبهة الايمان قول الفر في الازل بلى ، وهم
 باق في الكل الا المرتدين ، وايمان المنافق كايان الانبياء ، والكلمتان
 ليستسا بايمان الا بعد الردة ، المواقف ص ٤٢٩ .

(١٠٠) استحللت الجناحية المحرمات ، وابطلت الاسماعيلية الشرائع
 لان الغيارية وهم طائفة من الجوس راموا عند شوكة الاسلام
 تاويل الشرائع على وجوه تعود الى قواعد اسلامهم وركبهم حمدا
 قرمط او عبد الله بن ميمون القداح . اما الخطابية فيستحلون شهادة
 الزور لموافقيهم على مخالفيهم . كما استباحوا المحرمات وتركوا الفرائض ،
 المواقف ص ٤٢٠ .

والطغيان ؟ وإذا كانت الدولة صاحبة فتوح باسم الدعوة فإن الثور صاحبة الحق . وإن تجنيد الناس في الثورة عن طريق الاقتناع الفردي لى وسيلة للانقراض على النظام من الداخل عن طريق خلق فراغات فيه وتكوين بؤر ثورية من داخله حتى يقوم النظام كله على فراغ فينهـار لانحسار أمته ومقده مساندتها له (١٠١) .

ولا يتم فقط تكفير مجتمع الاضطهاد المغلق لاستقاطه الشرائع كلية بل يتم أيضا تكفير مجتمع المعارضة المفتوح (١٠٢) . والعجيب تكفير من يسقط الشرائع ومن يثبتها وكأن الشرائع مجرد ذريعة فقط لتكفير المعارضة أيا كان نوعها . فما العيب في جعل الايمان علما والكفر جهلا ؟ الا يشير العلم والجهل إلى مستوى النظر والمعرفة في السلوك ؟ وما العيب في القول بالمنزلة بين المنزلتين ومحاولة ايجاد حكم تكب الكبيرة بين الايمان والكفر حفاظا على وحدة الامة وفي الوقت نفسه حفاظا على وحدة الايمان والعمل ؟ ليس في القول بالمنزلة بين المنزلتين تهاون مع الصغيرة أو مع الكبيرة ؟ فمن الفساق من هم اشر من الزنادقة والمجوس . المهم هو زعزعة الاحكام المتناقضة على

(١٠١) مراتب الدعوة عند الشيعة ثمانية : ١ — الذوق ، تفرس حبل المدعو هل هو قابل للدعوة أم لا . لذلك منعوا القاء البذر في السنجة والتكلم في بيت فيه سراج ٢ — التأسيس ، استمالة كل أحد بما يميل اليه من زهد وخلاعة ٣ — التشكيك في أركان الشريعة بمقطعات السور وقضاء صوم الحائض دون صلاتها والغسل من المني دون البول وعدد الركعات ليتعلق قلبهم بمراجعتها ٤ — الربط ، أخذ الميثاق منه بحسب اعتقاده أنه لا يفشى لهم سرا وجوالته علواً الإمام في حل ما أشكل عليه ٥ — التدليس ، دعوى موافقة أكابر الدين والدنيا لهم حتى يزداد ميله ٦ — التأسيس تهديد مقدمات يقبلها المدعو ٧ — الخلع ، الطمانينة إلى استبطاء الأعمال البيعية ٨ — السلخ عن الاعتقادات ، حيثشد يأخذون في استعجال اللذات وتأويل الشرائع ،
المواقف ص ٤٢٢ — ٤٢٣ .

(١٠٢) الاول هم الشيعة والثاني هم المعتزلة .

طر في النقبض مثل رقبض الاجتماع على حد الشرب واعتبار سارق الحبة منخلعا عن الايمان ، وايجاد حكم يستجيب الى مطلبى النظر والعمل ، ضرورة الوحدة في النظر والتمايز في العمل . وعلى هذا يقوم قانون الاستحقاق (١٠٣) .

وقد تم أيضا تكفير الاتجاهين المتعارضين في الايمان والعمل اتجاه الشدة واتجاه اللين (١٠٤) ، وكأن الهدف هو تكفير كل مرق المعارضة . تجريح سلوكها تسواء استقطبت الشريعة أم قالت بالتوسط فيها ، سواء أخذت موقفا متشددا أو أخذت موقفا لينا . فما العيب في القول بضرورة النظر السليم ومعرفة الحلال والحرام كرد فعل على الخطأ النظري في الايمان كأساس معرفي للسلوك ؟ ما الخطأ في التركيز على المعرفة كأساس للسلوك في التفرقة بين الايمان والتكفير ؟ ليست معرفة الله ضرورة للايمان ضرورة الفعل والسلوك ؟ وإذا كانت أسماء الله معايير للسلوك فإن الايمان يكون معرفة الانسان بها والكفر جهله بها ببعضها أو كلها ومع ذلك يمكن العذر بالجهالة وبالتالي لا يمكن تكفير الفرقة الفاجية لذلك الا اذا كان القصد من التكفير استبعاد المعارضة والتستر على ذلك بالأراء والمواقف النظرية (١٠٥)

(١٠٣) عند النظامية العلم مثل الجهل والايمان مثل الكفر بصرف النظر عما اذا كان هذا الحكم من الطبيعيات كأعراض أم من الألهيات . ، وتقول الواصلية بالمنزلة بين المنزلتين ، وعند أبي علي الجبائي مرتكب الكبيرة لا مؤمن ولا كافر وإذا مات بلا توبة يخلد في النار ، الثواب للطبيع والمعتاب لصاحب الكبيرة ، وعند النظامية من خبان فيها دون نصاب الزكاة أو ظلم به لا يفسق ، وعند جعفر بن مبشر وجعفر بن حرب في فساق الأمة من هو أشر من الزنادقة والمجوس . والاجماع على حد الشرب خطأ ، وسارق الحبة منخلع عن الايمان ، المواقف ص ٤١٥ — ٤١٦ ، ص ٤١٨ .

(١٠٤) الأول اتجاه الخوارج والثاني اتجاه المرجئة .

(١٠٥) عند البيهسية (الخوارج) الايمان الاقرار والعلم بالله وبه جاء به الرسول . فمن وقع فيما لا يفرقه أحلال هو أم حرام فهو

أما بالنسبة للعمل فلماذا يكفر من يأخذ الأمور بالشدة في وقت عز فيه العمل وعم الجهل والخلط ، وازدهر فيه النفساق وتم التشريع فيه للفسق ؟ ما العيب في جعل العمل جزءاً متبهاً للإيمان ، فالإيمان بلا عمل فارغ والعمل بلا إيمان أهوج ؟ لقد كان ذلك رد فعل طبيعي على إخراج العمل عن الإيمان أو اعتبار مرتكب الكبيرة مؤمناً حماية للسلطان ودفاعاً عنه واتقاء له من مخاطر الثورة ضده . فمرتكب الكبيرة كافر نظراً لأهمية العمل والعمل المؤثر . وقد يصل إلى حد تكفير النبي إذا ما ارتكب الكبيرة . ومع ذلك قد يظل مرتكب الكبيرة موحداً وإن كان غير مؤمن أو يكون كافر نعمة وليس كافر ملة . وفي هذه الحالة لا يمكن للفرقة الناجية تكفيره نظراً لتوحيده (١٠٦) . ولما كان الطرفان يلتقيان مقدراً تتحول الشدة مع الآخر إلى اللين مع الذات ، الشدة مع مجتمع القهر واللين مع مجتمع الاضطهاد فلا حرام إلا ما حرم القرآن . وهذا مظهر من مظاهر التشدد مع الآخر كرد فعل على الاحتكام إلى أهواء الناس . والسكر من الشراب الحلال حلال لأن العبرة بالبداية لا بالنهاية هذا. مظهر من مظاهر اللين مع النفس . وإيقاف الحدود للقاذف

كافر لوجوب الفحص عليه ، وعند الحفصية (إحدى فرق الإباضية الأربعة) اتباع أبي حفص ابن أبي المقدام بين الإيمان والشرك معرفة الله . فمن عرف الله وتكفر بها سواء أو بارتكاب كبيرة فكافر لا مشرك ، وعند المعلوماتية الإيمان من عرف الله بجميع أسمائه ، وعند المجهولية بكفر الإنسان بمعرفة الله ببعض أسمائه ، وعند المكرمية تارك الصلاة كافر لجهله بالله وكذا كل كبيرة ، أما النجديات فقد عذروا بالجهالات في الفروع ، وخالفوا الأزارقة في غير التكفير المواقف ص ٤٢٤ — ٤٢٧ . (١٠٦) كفرت المحكمة عثمان وأكثر الصحابة ومرتكب الكبيرة ، وتكفر الأزارقة مرتكب الكبيرة بها في ذلك النبي ، وعند الإباضية مرتكب الكبيرة موجد غير مؤمن ، كافر كفر نعمة لا كفر ملة ، وعند الزيدية أصحاب الحدود مشركون ، وكل ذنب شرك ، المواقف ص ٤٢٤ — ٤٢٥ .

والزنى تلبية لمطالب المجتمع المفلق في مواجهة مجتمع القهر ، الطهارة في مواجهة النجاسة . وان الابقاء على الحدود وعدم التكثير على الاطلاق هو ابقاء على بعض الصلات بالمجتمع الام ومع ذلك يؤدي نظام القرابة والمصاهرة من بين مجتمع القهر واخذ الزكاة من العبيد الى تقويته واحكام غلقه في مواجهة مجتمع القهر . ويمكن قبول طاعة لا يراد الله بها مادامت تؤدي الى صلاح النفس فالطاعة حسن في ذاته (١٠٧) . ومن مظاهر التشدد اعتبار الاطفال كالاباء ايمنانا وكفرا مع مجتمع القهر . وما المانع ان يتحمل الاطفال المسؤولية منذ الصغر مع الكبار سواء مع الآخر او مع النفس ؟ وقد تجب البراءة من الطفل حتى يدعى الى الاسلام ، ودعاؤه اليه بعد البلوغ (١٠٨) . والامام هو

(١٠٧) قالت البهيسية لا حرام الا في قوله تعالى « قل لا اجد فيها اوحى الى محرما » السكر من شراب حلال لا يؤخذ صاحبه بما قال وفعل . وقيل هو مع الكبيرة كثر ووافقوا القديرية ، وضمنت الاصفرية (زياد بن الاصفر) ، التقية في القول ، والمعصية الموجبة للحد لا يسمى صاحبها الا بها وما لا حد فيه لعظمه كترك الصلاة والصوم كثر ، ومن الاباضية اصحاب طاعة لا يراد الله بها ، المواقف ص ٤٢٤ ، وعند الازارقة لا رجم على الزانى ولا حد للذف على النساء ، وعند الاصفرية تزوج المؤمنة من الكافر في دار الكافر في دار التقية دون العلانية ، وتجوز الميمونية نكاح البنات للبنين والبنين للبنات ولأولاد الاخوة والاخوات .

(١٠٨) تجوز الازارقة قتل اولاد المخالفين ونسائهم ، واطفال المشركين في النار مع آبائهم ، والاصفرية تخالف الازارقة في استنطاق الرجم وفي اطفال الكفار . وتوقفت الاباضية في تكثير اولاد الكفار وأوجبت المعجزة البراءة من الطفل حتى يدعى الاسلام . ويجب دعاؤه اليه اذا بلغ . واطفال المشركين في النار ، وعند الحميرية اطفال المشركين في النار ، وعند الخلفية اطفال المشركين في النار بلا عمل وشرك ، وعند الضلعية من أسلم واستجار بهم تولوه ويرثوا من اطفاله . وقال البعض الآخر الاطفال لا ولاية لهم ولا عداوة ، وتقول الثعالبة بولاية الاطفال فالاطفال لا حكم لهم . وعند الميمونية اطفال المشركين في الجنة ، وتوقفت الاباضية في تكثير اولاد الكفار ، المواقف ص ٤٢٤ — ٤٢٧ .

عصب مجتمع الاضطهاد لذلك ارتبط موضوع الايمان والعمل بموضوع الامامة . فم تطبيق الحدود لا يجوز الا للامام فهو السلطة الشرعية فيه في مقابل السلطة التشريعية للسلطان الباغي في مجتمع القهر . والاولوية لايمان الامام او كفره نظرا لآثار ذلك على ايمان الناس وكفرهم . لذلك يرفض التحكيم بصرف النظر عن مطالبة انصار الامام به ، فلا تحكيم بين الحق والباطل . ويتم تكفير القعدة عن القتال في صف مجتمع الاضطهاد فذلك خنوع واستسلام ومساومة على الحق وتأييد للظلم . وقد مارس بعض مظاهر العنف مثل اغتيال المخالفين للقضاء على نظام البغي والتسلط . ويدخل الله مع مجتمع الاضطهاد في موالاته ومعاداة مجتمع القهر (١٠٩) ، والحقيقة ان مشاركة كثير من الفرق الضالة في العقائد نفسها مثل اصولي التوحيد والعدل تجعل الفرق الضالة تمثل نيارا رئيسيا في عقائد الامة وليس مجرد فرق متفرقة بينها فروق مما يدل على امكانية التوحيد بينها في عقائد مضادة ضد النسق الحضاري للفرقة الناجية . وبالتالي تكون العقائد اثنتين : عقائد حكم وعقائد ثورة ، عقائد سلطة وعقائد معارضة .

وبعمل جد التكفير الى حد تكفير الفرقة الناجية لنفسها وتضليلها لعقائدها وذلك باعتبار الايمان مجرد معرفة او اقرار او تصديق واخراج العمل منه وارجائه الى يوم الدين . يكفى ان يكون الايمان معرفة بالله وخضوعا ومحبة بالقلب بصرف النظر عن الاعمال . ولا تضر مع الايمان معصية ، ولا تنفع مع الايمان طاعة . وان ابليس كان مؤمنا لانه كان عارفا بالله وكبّر فقط لاستكباره ورفضه الخضوع والخشوع والسجود . ولا يحكم عن انسان فاسق على الاطلاق به انه فاسق

(١٠٩) كفرت الازارقة عليها لقبوله بالتحكيم وابن ملجم محق في قتله . وكفرت الصحابة والقعدة عن القتال ، وكفرت الاباضية عليها واكثر الصحابة ، حرمت الاخنسية الاغتيال بالقتل والسرقة وخالفات المعبدية الثعلبية في زكاة العبيد ، وتقول المكرمية الثعلبية بمسؤولية الله ومعاداته لعباده باعتباره العاقبة ، الموافق ص ٤٢٦ — ٤٢٧ .

في فعل خاص ، ولا تهم الوقائع التاريخية كمصدق للايمان غاليليمار له مضمونه الداخلي وليس الحدث الخارجي ، ومحمد كشخص تاريخي ، ومكة كمدينة ، والكعبة كمكان خارج مضمون الايمان . الايمان مكتف بذاته ، منعكف على ذاته لا شأن له بالعالم الخارجي (١١٠) . وواضح من هذا الموقف الرغبة في تبرئة السلطان وذلك بالفصل بين ايمانه وعمله . تكفيه معرفة الله ومحبه ورجاء افعاله الى يوم الدين يحاسب عليها في الآخرة ولا تحاسبه الامة عليها في الدنيا . وقد يكون تكفير الفرقة الناجية للارزاء نوعا من التعمية والتستر على مواقفها الخاصة المشابهة للارزاء .

(١١٠) تكفر الفرقة الناجية ايضا المرجئة وهي منهم . ومنهم ايضا الفقهاء وابو حنيفة . وهم يمثلون رد فعل على الخوارج ، والمرجئة لقبوا بذلك لانهم يرجئون العمل عن النية أو لانهم يقولون لا يضر مع الايمان معصية فهم يعطون الرجاء . وهي فرق خمس : اليونسية أصحاب يونس النمرى وعندهم أن الايمان هو المعرفة بالله والخضوع له والمحبة بالقلب لا يضر معها ترك الطاعات ، وابليس كان عارضا بالله وانما كفر باستكباره ، وعند الغسانية (غسان الكوفي) الايمان المعرفة بالله ورسوله وبما جاء من عندهما اجمالا ، يزيد وينقص . مثلا فرض الله الحج ولا ادرى أين الكعبة ولعلها بغير مكة ، وبعث محمدا ولا ادرى أهو الذي بالمدينة أم غيره ، وغسان كان يحكيه عن ابي حنيفة وهو افتراء ، وعند الثوبانية (ثوبان) الايمان هو المعرفة والاقرار بالله وبرسوله وبكل ما لا يجوز في العقل أن يفعله وانفقوا على أنه تعالى لو عفا عن عاص لعفا عن كل من هو مثله وكذا لو أخرج واحدا من النار ولم يجزوا بخروج المؤمنين من النار . واختص غيلان بالقدر والخروج من حيث أنه قال يجوز أن لا يكون . وعند الثومنية (أبو معاذ الثومني) الايمان هو المعرفة والتصديق والمحبة والاخلاص والاقرار وترك كله أو بعضه كفر ، وليس بعضه ايمانا ولا بعضه . وكل معصية لم يجمع على أية كفر فصاحبه يقال فيه أنه فسق وعصى ولا يقال أنه فاسق . ومن ترك الصلاة مستحلا كفرا بنية القضاء لم يكفر ، ومن قتل نبييا أو لطمه كفر لانه دليل لتكذيبه وبغضه . وبه قال ابن الراوندي وبشر الريسى حيث قال السنجود للصنم علامة الكفر . فهذه هي المرجئة الخالصة ومنهم من جمع اليه القدر كالصالحى وأبى شمر ومحمد بن شبيب وغيلان ، المواقف ص ٤٢٧ — ٤٢٨ .

د- الحكم والثورة (الامامة) . أما موضوع الامامة فيكشف عن المواقف السياسية للفرق واستعمال الفرقة الناجية سلاح التكفير ضد الخصوم السياسيين . فليست الامامة كلها رجعية وتقية وعصمة والوهية للامام بل هي أيضا احكام تاريخية تكشف عن اختيار سياسى ثم نسجت النظريات حوله فيما بعد . وفي شدة الزمة وفي قلب الفتنة يتم تكفير الجميع حتى الامام الذى لم يقاتل . فاليأس من الحفاظ على وحدة الامة ادى الى التشردم والتفوق وتحولت الامة الى امم صغيرة ، كل منها على حق والجميع على باطل . وكان من الطبيعى التمسك بالامام المظلوم وبأولاده ونسبه زيادة في التمسك به لما تحولت الخلافة الى ملك عضود . فابن الامام اولى بالحكم من ابن الملك او الامر ! ولكن لماذا يكون الخلاف السياسى مدعاة للتكفير ؟ وهل الصراع على السلطة امر عقائدى ؟ ولماذا تكفير من يجمع بين النص والشورى او من يقول بالشورى كما تقول الفرقة الناجية او من يقول بالدموية والخروج قتالا للامام الظالم وهو ما تقوله أيضا الفرقة الناجية ؟ ولماذا تكفير من يتوقف عن التكفير ؟ هل لابد من اشهار سلاح التكفير في مجتمع دينى حتى يسهل عزله سياسيا فيتم حصاره بين رفض السلطة له وترك الجهاد له ؟ لماذا تحولت الامامية الى موقف سلفى خالص فهل سببها للتكفير (١١١) ؟ وفي مجتمع الاضطهاد من الطبيعى أن

(١١١) هذا هو موقف الشيعة الامامية فالكاملية (ابو كامل) تكفر الصحابة بترك بيعة على وتكفر عليا بترك طلب الحق ، وتوقفت الشيبيرية (شير التونى) في عثمان ، اجازت المشبهة امامة على ومعاولية الا أن امامة على وفق السنة بخلاف معاوية لكن يجب طباعة رعيته له ، وعند الرزامية الامامة لـ محمد بن الحنفية ثم ابنه عبد الله ثم على بن عبد الله بن عباس ثم أولاده الى المنصور ، والزيدية ثلاث فرق : (١) الجارودية (ابو الجارود) وتقول بالنص على على وصفا لا تسمية ، والصحابة كفروا بمخالفتهم ، والامامة بعد الحسن والحسين شورى في أولادهما . فمن خرج منهم بالسيف وهو عالم شجاع فهو

يجب الإمام باستمرار في وجدان المضطهدين وان غاب فأنه يعود من جديد من غزله وتقيته ليقود الثورة . وهل يكون للظلم الكلمة الاخيرة ؟ وهل يكون الاستسلام للامر الواقع هو الحل النهائي والسلوك الامثل ؟ هل يموت الإمام ظلما دون ان يستأنف دورة أخرى من القتال ؟ لقد عاد المسيح معلما ولماذا لا يعود الإمام منقادا ومنجيا ؟ ان المهديّة و« الميثاقية » صنوان في تاريخ الاديان بالنسبة لاجتماع الاضطهاد . ان تناسخ الأرواح بين الائمة يعنى الاتصال التاريخي بينهم ووجود دين في التاريخ وقانون باطنى يحكم بانتصار الثورة على الظلم . ليس الائمة مجرد افراد منفصلين متقطعى الاواصل . الاتصال اقوى من الانفصال ، والتواصل امضى من الانقطاع ، ان حياة الإمام وخلوده ارد معل بلبيعى في مجتمع الاضطهاد على موته ظلما واستشهاده في القتال . كما تدل عصمة الائمة على مدى ثقة الناس في الزعيم وعدم جواز الخطا عليه في حين ان النبى لا يحتاج الى ذلك لانه مؤيد من الله . ولماذا لا يكون الإمام معلما بعد ان ضاع العلم من صدور الناس ؟ (١١٢) .

واذا شهور سلاح التكبر ضد فرق المعارضة السرية من الداخل فالاولى ان يشهور ضد فرق المعارضة العلنية من الخارج الذين يقاومونه

الامام . واختلفوا في الامام المنتظر ، هو محمد بن عبد الله ، لم يقتل . ار محمد بن القاسم بن على او يحيى بن عمر صاحب الكوفة (ب) السليمانية (سليمان بن جرير) ، الامامة شوزى ، وانما تنعقد برجلين من خيار المسلمين . ابو بكر وعمر امامان وان اخلطت الامة في البيعة لهما . وكفروا عثمان وطلحة والزبير وعائشة (ج) الثيبيرية (ثبير التومى) توقفوا في عثمان . اما الامامية فتقول بالنص الجلى على امامة على وكفروا الصحابة ووقعوا فيهم ، وساقوا الامامة الى جعفر الصادق ، واختلفوا في المنصوص عليه بعده . وتشعب متأخروهم الى معتزلة واخبارية ومشبهة وسلفية وملتحقة بالفرق الضالة ، المواقف ص ٤١٨ ، ص ٤٢١ — ٤٢٣ ، ص ٤٢٩ .

(١١٢) عند السبئية ينزل على على الارض ويلوثها عندلا ، وتقول الكاملية بالتناسخ وان الامامة نور يتناسخ ، وعند الجناحية

السلطان ويجعلون العمل جزءا لا يتجزأ من الايمان ويكفرون مرتكب الكبيرة ، وهل كل من يرفض شرط القرشية يكون ضالاً ؟ ان القرشية شرط حتى لا تخرج الامة من قبيلة بعينها في حين ان شروط الامة العلم والعدل والورع وليس فيها النسب أو الحسب . وان عدم وجوب نصب الامام لينتج عن ايمان بالفطرة الخيرة دون ما حاجة الـ سائس بسوسها على عكس الفرقة الناجية التي تصر على وجوب الامام والطاعة له . واذا وجبت الحرب فانها لا تكون الا ضد عسكر السلطان ولا تكون الغنيمة الا من اموالهم . وهي آراء سياسية لا تستوجب الكند أو الضلال (١١٣) .

ويتم ايضا تكفير فرق المعارضة العلنية في الداخل لانها ترفض تكفير الفرق المتنازعة والدخول كطرف في نزاع تتطايير من أجله الرقاب فهل رفض التكفير كفر ؟ الا يكفر من قال : اخيه انت كافر ؟ وان عدم تفسيق أحد الفريقين لهو اقرب الى لم الشمل وجمع الكلمة مثل عدم تفسيق أحد بعينه . ولا يوجد حل ثالث ممكن في اطار وحدة الامة ورفض الدخول في النزاع بين الاطراف واستمرار نزيف الدم من رقاب

(عبد الله بن معلوية بن جعفر ذى الجناحين) عبد الله بجبال أصبهان ، وعند المغيرة الامام المنتظر زكريا بن محمد بن علي بن الحسين . وهو حي في جبال حاجر وقيل المغيرة ، وعند الهشامية (هشام بن الحكم) الائمة معصومون دون الانبياء ، وعند الاسماعيلية ظهر الحسين بن محمد الصباح وجدد الدعوة على أنها الحجة ، الموافق ص ٤١٨ — ٤١٩ ، ص ٤٢١ ، ص ٤٢٤ .

(١١٣) هذا هو موقف الخوارج ، وهي سبع فرق . المحكمة خرجوا على علي عند التحكيم وكفروه . الامام من قريش ومن غيرهم واذا كان عدلا فهو الامام . ولم يوجبوا نصب الامام ، وعند النجندات لا حاجة الى الامام ويجوز لهم نصبه ، وتقول الاباضية ان مخالفوهم كفار غير مشركين وغنيمة اموالهم من سلاحهم وكراعهم عند الصرب دون غيره ، ودارهم دار الاسلام الا معسكر سلطانهم . ويقبلون شهادة مخالفينهم ، الموافق ص ٤٢٤ .

المسلمين . وما العيب في الميل الى مجتمع الاضطهاد والتعاطف مع آل البيت وتقدير شهدائهم وبأحقية الامام المهضوم وفضله وربما النص عليه لظرف خاص دون أن يكسر ذلك النظرية العامة في الاختيار والبيعة ؟ وقد يكون أبغ رد فعل على عقائد الفرقة الناجية باعتبارها عقائد السلطان هو تكفير كل من لا لبس السلطان وفاقه وبر صنعه . ونظرا لاهمية الوحدة في الامة فإن وقوع الاختلاف بينها يجعل الامة صعبا . وهذا حكم واقع وليس حكم مكرر ولكنه يطعن في شرعية الامام الجائر . ونظرا لشدة التوتر النفسي في الفتنة فقد كان أحد الحلول انكار الوقائع التاريخية وجعل الامر كله أهواء وأغراضا وميولا وكأن الهوى هو الذي يخلق الواقعة وليس فقط العقيدة . ان التكفير في الفروع وارد والاجتهاد فيها لا يضل ولا يضلل والا كان الفقهاء كلهم موضع اتهام بالضلال . هناك علم للاختلاف في أصول الفقه انشئ لذلك الغرض وهو أولى من علم الفرق واختلافات المتكلمين واخف وطأة من الخلاف في العقائد (١١٤) .

ان ما يهم الفرقة الناجية هو وجوب نصب الامام والمطاعة له وتعيين ذلك في التاريخ ابتداء من الخلفاء الاربعة على التفضيل ثم بداية السقوط والانهيار حتى يظل التاريخ مشدودا الى وراء نحو هذا النموذج الاول في العقائد وفي الحكم . وان كان ذلك صحيحا فتجب

(١١٤) هذا هو موقف المعتزلة . فالواصلية تحكم بتخطئة أحد الفريقين من عثمان وقتلته دون تعيينه . ويجوز أن يكون عثمان لا مؤمنا ولا كافرا ، وأن يخلد في النار ، وكذا على ومقاتلوه . على وطلحة الزبير بعد واقعة الجمل لو شهدوا على باقة بقل لم تقبل شهادة المتلاعنين . أما المعمرية فقد نسقت الفريقين . أما النظامية فقد مالت الى الروافض ووجوب النص على الامام وثبوتيه ولكن كتبه عمر ا وهو اتهام ابن الراوندي بالرغم من دفاع الخياط . وعند المزدرية كل من لا لبس السلطان كافر ولا يورث ، وعند الهشامية لا تنعقد الامة مع الاختلاف ، ولم يحاصر عثمان ولم يقتل . ومن أيسد صلاة افتتحها ايا غاؤل صلاته بمعصية منهي عنها ، الموافق ص ١٥٠ — ١٦٦ .

الثورة على النظم الحالية التى أصبحت ملكا عضودا أو امارة أو غلبة
 عسكري تحت ستار عقائد الفرقة الناجية وبتبرير منها . ولا يكون
 لاسلطان الحكم فى الدنيا بل تكون له أيضا الجنة فى الآخرة حتى يطبعه
 الناس فى دينهم ودنياهم . وهل يستوى شهداء الاسلام فى معاركه الالهية
 ومن أراقوا دماءهم فى سبيل الدعوة مع من أزروها سلما وبيعة ونصرة ؟
 ان النصر بالدم أفضل ترتيبا من النصر بالقلب أو اللسان . وإذا لم
 يجز تكفير أحد من أهل القبلة فلا يجوز تكفير أحد لأرائه النظرية فى
 العقليات أو فى السمعية . وان حدث ذلك فانه يكون ستارا عقائديا
 لاختفاء العزل السياسى للخصوم . وحكم الفقهاء ليس هو حكم المتكلمين .
 وعلماء أصول الفقه لا يصدر عن أحكامهم الا على الأفعال فى حين يصدر
 علماء أصول الدين أحكاما على الأقوال (١١٥) . وبالرغم من أن الفرقة
 الناجية قديما قد تكون هى الفرقة الضالة وان تكون الفرق الضالة
 قديما هى الفرقة الناجية الا أن جيلنا يرد الاعتبار الى الفرق الضالة
 قديما ويعيدها الى حظيرة الامة بشرعية وعلانية وينهى عزلها السياسى
 عن جماهير الامة .

ثالثا : هل هناك تكفير شرعى عملى ؟

لم يكن التكفير العقائدى النظرى الا وسيلة لتكفير اعظم رايه
 وهو التكفير الشرعى العملى بغية العزل السياسى لفرق المعارضة ودفعها
 عن النظام القائم . تلك طريقة ادارة الصراع السياسى فى المجتمعات
 التى تكون فيها الحجج عقلية اعتمادا على سلطة التراث . ليس الامر
 اذن مجرد فرق عقائدية بل يتجاوزها الى حقوق الافراد المدنية الاجتماعية

(١١٥) الامام يجب نصبه على المكلفين ؟ الامام الحق بعد رساه
 الله أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم على ، والافضلية بهذا الترتيب .
 أهل بيعة الرضوان وأهل بدر فى الجنة . لا تكفر أحدا من أهل القبلة
 الا بما فيه نفى للصانع القادر الحكيم أو شرك أو انكار للنبوة أو ما
 علم مجيئه عليه السلام على ضرورة أو لجمع عليه كاستحلال المحرمات .
 رايها ما عداه فالتأويل به مبتدع غير كافر ، المواقف ص ٤٢٠ .

والسياسية والاقتصادية . لذلك ارتبط علم أصول الدين بعلم أصول
الفقه ، والعقيدة بالشريعة ، والأصول بالفروع . وقد اعتبر هذا
الموضوع خارجا عن علم الأصول وأدخل في علم الفروع ، مسألة فقهية
لا تدخل في علم أصول الدين (١١٦) .

وإذا كان موضوع التكفير الشرعى العملى لا دخل للعقل فيه وإنما
يعتمد على الأدلة السمعية وحدها . فكيف يكون موضوعا في علم أصول
الدين الذى يعتمد على الأدلة العقلية والسمعية معا والذى تكون فيه
الأدلة العقلية أساس الأدلة السمعية حتى يتحول ظن النقل إلى
يقين العقل على ما هو معروف في نظرية العلم في المقدمات النظرية ؟
إن أقصى ما يمكن عمله هنا اعتباره من السمعية مثل النبوة والمعاد
والاسماء والأحكام والامامة التى ليس فيها يقين وتظل ظنية خالصة
ولكن تزداد الخطورة أكثر لأن الموضوعات السمعية الأربعة نظرية
خالصة لا يترتب عليها كفر شرعى عملى في حين أن الكفر الشرعى
العملى تترتب عليه آثار اجتماعية واقتصادية وسياسية تؤدي إلى
الحصار والعزلة إن يشهر ضده سلاح التكفير . بل إن معرفة الكافر
تأتى من أضعف الروايات ، من الأخبار عن حال الآخرة وأمور المعاد
وإنه في النار على التأييد أولا ثم حكمه في الدنيا ثانيا فيما يتعلق بالقصاص
والنكاح وعصمة المال أى فيما يتعلق بحقوقه السياسية والاجتماعية
والاقتصادية .

والعجيب أنه طبقا لعقائد الفرقة الناجية أن القول بالكاذب أو
الاعتقاد الجاهل ليس موجبا للتكفير وعلى أسوأ الأحوال بالسمع في
حين أنه يمكن معرفة الكذب والجهل بالعقل . وقد يكون الدافع على هذا
التأكيد رفض الحاجة في الأحكام الشرعية واعتبار الحكم على الناس بالكفر

(١١٦) والفقهاء في معاملتهم خلاف هو خارج عن غننا هذا ،
المواقف ص ٤٣٠ .

لا رجعة فيه ولا مراجعة لانه لا دخل للعقل فيه مع أن كل الاحكام الشرعية التى بها قطع وظن تصدر عن أصل وأجتهاد ، واحتمال المراجعة غيبها ، أرد . ومع ذلك فالامر كله لا يخلو من تعصب وهوى كل فرقة تكفر ما سواها . فالتكفير سلاح ضد الخصوم . وتاريخ الفرق ليس تاريخا موضوعيا مجايدا لانه لا يوجد مقياس واحد لصحة العقائد . لما كانت الفرقة الناجية هى فرقة السلطان كانت . هى المحك الذى تقاس صحة عقائد فرق المعارضة (١١٧) . ومع ذلك وضعت الفرقة

(١١٧) فى بيان ما يجب تكفيره من الفرق ، اعلم أن للفرق فى هذا منالغات وتعصبات فربما انتهت بعض الطوائف الى تكفير كل فرقة سنوى الفرقة التى ينتمى اليها . فاذا أردت أن تعرف الحق فاعلم قبل كل شيء أن هذه مسألة فقهية اعنى الحكم بتكفير من قال قولا وتعاطى . فعلا فانها تارة تكون معلوما باالة سبعية وتارة تكون مظنونا بالاجتهاد ، ولا مجال لدليل العقل فيها البتة معنى أن هذا كافر يرجع الى الاخبار عن مستقره فى الدار الآخرة وأنه فى النار على التأييد وعن حكمه فى الدنيا ، وأنه لا يجب القضاء بقتله ولا يمكن من نكاح مسلمه ولا عصمة لدمه وماله الى غير ذلك من الاحكام . وفيه ايضا اخبار عن قول صادر منه هو كذبا أو اعتقاده وهو جهل . . . ويجوز أن يعرّف بادلة العقل كون القول كذبا وكون الاعتقاد جهلا ولكن كون هذا الكذب والجهل موجبا للتكفير أمر آخر . ومعناه كونه مسلطا على نفسك دمه ومبيحا الاطلاق القول بأنه مخذ فى النار ، وهذه الامور شرعية . ويجوز عندنا أن يرد الشرع بأن الكذاب أو الجاهل أو الكذب مخذ فى الجنة وغير مكترث بكفره وأن ماله ودمه معصوم ويجوز أن يرد بالعكس أيضا . نعم ، ليس يجوز أن يرد بأن الكذب صدق وأن الجاهل علم ، وذلك ليس هو المطلوب بهذه المسألة بل المطلوب أن هذا الحول والكذب هل جعله الشرع سببا لابطال عصمته والحكم بأنه مخذ فى النار وهو كنظرنا فى أن العبد اذا تكلم بكلمتى الشهادة فهو كافر بعدهما أو مسلم أى هذا اللفظ الذى صدر منه وهو مصدق والاعتقاد الذى وجد فى قلبه وهو حق هل جعله الشرع سببا لعصمة دمه وماله أم لا ، وهذا الى الشرع . فأما وصف قوله بأنه كذب أو اعتقاده بأنه جهل فليس الى الشرع فاذن حرمة الكذب والجهل يجوز أن يكون عقليا وأما معرفة كونه كافرا أو مسلما فليس الا شرعيا بهل هو كنظرنا فى الفقه أن هذا الشخص رقيق أو حر ومعناه أن السبي

الناجية مقياسين للتكفير . الاول انكار اصل شرعى معلوم بالتواتر والثانى ما علم صحته بالاجماع ، وكان التكفير ليس للعقائد بل لمناهج النظر وطرق الاستدلال . هو تكفير منهجى وليس تكفيرا موضوعيا فالتواتر مصدر للعلم ولا يمكن انكاره لانه جزء من نظرية العلم وشرط يقي الحجج العقلية . وبالتالي هو اساس التسليم بالاصول والمصادر الشرعية . وشروط التواتر الاربعة : العدد الكافى ، استقلال الرواة ، الاخبار عن حس ، التجانس فى الزمان تجعله يقينيا . ولكن هل هناك من ينكر اصلا شرعيا معلوما بالتواتر بالفعل ام انها حالة افتراضية خالصة ؟ ان وجدت فهل هى فرقة من فرق المعارضة ام فرقة من فرق الامة ، من داخل الامة ، من داخل الحضارة او من خارجها ؟ فى الحقيقة لا يمكن لاحد انكار التواتر شرعا او عقلا لانه اساس المعرفة التاريخية تديبا وحديثا . وهو احد ابواب علم اصول الفقه للتحقق من الصحة التاريخية للمصدر الثانى للتشريع وهو السنة . ولكن يظل السؤال بالنسبة لعلم اصول الدين قائما : هل يكون مذهبون الابان الوقائع التاريخية ، الاشخاص والوقائع والحوادث والبلدان ، تعرف بالتواتر شأن المعارف التاريخية او حتى الشعائر والطقوس تعرف بالتواتر شأن المعارف التاريخية او حتى الشعائر والطقوس بها فى ذلك التجارب التاريخية ورصيد الشعوب من الخبرات المشتركة ؟

الذى جرى هل نصبه الشرع مبطلا لشهادته وولايته ومزيلا لاملاكه
ومسقطا للقصاص عن سيده المستولى عليه اذا قتله فيكون كل ذلك طلبا لاحكام شرعية لا يطلب دليلها الا من الشرع ويجوز الفتنوى فى ذلك بالقطع مرة وبالظن والاجتهاد اخرى . فاذا تقرر هذا الاصل فقد قررنا فى اصول الفقه وفروعه ان كل حكم شرعى يدعيه مدع فلما ان يعرفه بأصل من اصول الشرع من اجماع او نقل بقياس على اصل وكذلك كون الشخص كافرا اما ان يدرك باصل او بقياس على ذلك . الاصل . والاصل المقطوع به ان كل من كذب محمدا فهو كافر اى مخا . فى النار بعد الموت مستباح الدم والمال فى الحياة الى جملة الاحكام .
الاقتصاد حس ١٢٤ — ١٢٥ .

هل ، ضمنون الايمان الفتنة ووقائعها وحياة الرسول وبنكاحه وأزواجه وأصحابه أم نسق من العقائد تعطى تصورات للعالم ودوافع للسلوك ؟ قد يحدث انكار للوقائع التاريخية كحدد الحلول للمشاكل النظرية بصعوبة اصدار احكام على الاحداث أو اغراقا في الذاتية والانفعال ضيقا بالعالم . فهل يكون الصوفية بهذا المعنى كثرة نظرا لان الواقع الصوفي شعورى وليس واقعا تاريخيا وكذلك المعتزلة في تاويلهم صبات التجسيم والتشبيه ؟ ليست الوقائع التاريخية ووجود الاشخاص أصلا من أصول الدين بل المعانى والدلالات كتصورات للعالم وبواعث للسلوك ومقاصد للتحقيق . ولما كان لا تواتر الا في المحسوسات لذلك لا يمكن اثبات حدوث العالم بالتواتر لانه غير محسوس . انما يمكن اثباته بالدليل العقلى ، واذا كان واضعو شروط التواتر وجامعو الاحاديث من الفرق الناجية فان هذا القياس الاول للتكفير « انكار اصل شرعى معلوم بالتواتر » يظل سلاحا في يد الفرقة الناجية ضد الخصوم السياسيين (١١٨) . أما القياس الثانى « انكار ما علم صحته بالاجماع »

(١١٨) من ترك التكذيب الصريح ولكن ينكر أصلا من أصول الشرعيات المعلومة بالتواتر من الرسول كقول القائل « الصلوات الخمس غير واجبة » فماذا قرا عليه القرآن والاخبار قال : ليست اعلم صدور هذا من الرسول فلعله غلط وتحريف . وكمن يقول أنا معتد ، بوجوب الحج ولكن لا أدري أين مكة وأين الكعبة ولا أدري أين البلد الذى تستقبله الناس ويحجونه ، هل هى البلد التى جهها النبى ووصفها فى القرآن ؟ فهذا ايضا ينبغى أن يحكم بكفره لانه مكذب ولكنه يحترز عن التصريح والا فالمتواترات تشترك فى ادراكها العموم والخواص . وليس بطلان ما يقوله كبطلان مذهب المعتزلة فان ذلك يختص لدركه أولى البصائر من النظر الا أن يكون هذا الشخص قريب العهد بالاسلام ، ولم يتواتر عنده بعد هذه الامور فيجعله الى أن يتواتر عنده . ولسنا نكفره لانه انكر امرا معلوما بالتواتر ، وانه لو انكر غزوة من غزوات النبى المتواترة وانكر نكاحه حفصة بنت عمر أو انكر وجود أبى بكر وخلافته لم يلزم تكفيره لانه ليس تكذيبا فى أصل من أصول الدين مما يجب التصديق به بخلاف الحج والصلاة وأركان الاسلام . ولسنا نكفره لمخالفة الاجماع فان لنا نظرا فى تكفير

فإن الإجماع حجة غير قاطعة لورود شبه كثيرة . وإن تطابق العدد الكبير على رأى واحد لا يوجب إلا العلم الشرعى دون العلم النظرى . ولا يشهد التواتر بحجية الإجماع فهذا أثبتت شئ بشئ آخر مطلوب اثباته فيلزم التسلسل . لا يستند الإجماع الى دليل شرعى متواتر والا لما كانت هناك حاجة الى الإجماع . وانكار الإجماع دليل عقلى قطعى لان فيه تنازلا عن الرأى حتى تجتمع الآراء كلها على رأى واحد . وإن كان هناك تواتر فانه يحتل التأويل . ولا يمكن الحكم على تأويل النصوص بالإجماع لان الإجماع سابق على العقل كما أن السنة سابقة على الإجماع والكتاب سابق على السنة . لا يمكن إذن اتهام أحد بأنه خارق للإجماع لأن الإجماع فيه شك وهو المطلوب اثباته . إنما اتى اثبات الإجماع لناحية عملية صرفة ولأن إنكاره يجر الى « أمور شنيعة » . وإذا كان الإجماع هو إجماع السابقين وملزما لإجماع اللاحقين فانه يتحول الى حجة سلطة فى أيدى الفرقة الناجية . والامثلة على إنكارها كلها قياسات احرارية مثل الخروج على الإجماع علم اكتمال الوحى ونهاية النبوة . ويدل ذلك كله على أن مسائل علم أصول الدين تجد حلها فى علم أصول الفقه (١١٩) .

النظام المنكر لأصل الإجماع لان الشبه كثيرة فى كون الإجماع حجة قاطعة . وإنما الإجماع التطابق على رأى نظرى . وهذا الذى نحن فيه تطابق على الاخبار غير محسوس ، وتطابق العدد الكبير على الاخبار غير محسوس على سبيل التواتر موجب العلم الضرورى . وتطابق أهل الحل والعقد على رأى واحد نظرى لا يوجب العلم الا من جهة الشرع . ولذلك لا يجوز أن يستدل على حدث العالم بتواتر الاخبار من النظام الذين حكموا به بل لا تواتر الا فى المحسوسات ، الاقتصار ص ١٢٦ — ١٢٧ .

(١١٩) أن لا يضرخ بالكذب ولا يكذب أيضا أمرا معلوما على القطع بالتواتر من أصول الدين ولكن منكرا ما علم صحته الا بالإجماع . فاما التواتر فلا يشهد له كالنظام مثلا إذا أنكر كون الإجماع حجة قاطعة فى أصله وقال ليس يدل على استحالة الخطأ وعلى أهل الإجماع دليلا عقلى قطعى ولا شرعى متواتر ولا يحتل التأويل فكما تستشهد

١ - حقوق الافراد .

يترتب على التكفير الشرعى العملى نتائج تتعلق بحقوق الافراد والمساس بها . وان انتهاء العقائد النظرية بهذه الاحكام الفقهية العملية لتدلل على مدى ارتباط علم اصول الدين بعلم اصول الفقه وكيف أن الهدف النهائى للعقائد هو هدف سياسى بالاصالة ، اعتبار الفرد جزءا من الامة . مطيعا لاولى الامر أو خارجا عليها خارجا على السلطان . الهدف من التكفير اما الضم السياسى للفرد مع النظام السياسى أو العزل السياسى به وحصاره بين رجال الشرطة وفقهاء السلطان .

وتنقسم حقوق الفرد الى حقوق يحصل عليها اثناء حياته مثل الشهادة والاسلام واكل الذبيحة والتزواج ... الخ ، وحقوق يحصل

به من الاخبار والآيات له تأويل بزعمه . وهو فى قوله خارق لاجماع التابعين فاننا نعلم اجماعهم على أن ما أجمع عليه الصحابة حقيقى مقطوع به لا يمكن خلافه فقد أنكر الاجماع وخرق الاجماع . وهذا فى محل الاجتهاد . ولى فيه نظر اذ الاشكالات كثيرة فى وجه كون الاجماع حجة فيكاد يكون ذلك كالمهد للعذر ، ولكن لو فتح هذا الباب أنقاد الى أمور شنيعة وهو أن قاتلا لو قتل يجوز أن يبعث رسول بعد نبينا محمد فيبعد التوقف فى تكفيره ومستبعدا استحالة ذلك عند البحث تستهد من الاجماع لا محالة فإن العقل لا يتخيله . وما نقل فيه من قوله « لا نبى بعدى » ومن قوله تعالى « خاتم النبيين » فلا يعجز هذا القائل عند تأويله أنه أراد به « اولى العزم من الرسل » فان قالوا « النبيين » غام فلا يبعد تخصيص العام ، وقوله « لا نبى بعدى » لم يرد به الرسول ، وفرق بين النبى والرسول ، والنبى أعلى رتبة من الرسول الى غير ذلك من انواع الهذيان . فهذا وامثاله لا يمكن أن نذم استحالة من حيث مجرد اللفظ فى فاننا فى تأويل ظواهر التشبيه قضينا باحتمالات أبعد من هذه ولم يكن ذلك منبطحا للنصوص . ولكن الرد على هذا القائل أن الامة فهمت بالاجتماع من هذا اللفظ ومن قرائن أحواله أنه فهم عدم نبى بعده أبدا وعدم رسول الله أبدا وأنه ليس فى تأويل ولا تخصيص . فبمكر هذا لا يكون الا منكرا لاجماع . وعند هذا تتفرع مسائل متقاربة متشابهة بفتقر كل واحد الى نظر . وللمجتهد فى جميع ذلك يحكم بموجب ظنه يقينا واثباتا ، الاقتصاص ص ١٢٨ — ١٣٩ .

عليها بعد مماته مثل الصلاة عليه ودفنه والارث منه . ولا يمكن تقسيمها أيضا الى حقوق فردية وحقوق اجتماعية لانها كلها حقوق اجتماعية . فإمامة الـ صلاة عمل فردى وقيادة جماعية ، والسلام عمل فردى ولكنسه بدل على علاقة اجتماعية ، والشهادة عمل فردى ولكنه حكم على الآخرين ولكن يمكن تصنيف حقوق الافراد الى اجتماعية واقتصادية وسياسية بالرغم من امكانية التداخل بينها أو الجمع (١٢٠) .

١ - الحقوق الاجتماعية . تشمل الحقوق الاجتماعية امامة الصلاة اثناء حياة الفرد أو الصلاة عليه ودفنه في مقابر المسلمين بعد مماته ورد السلام عليه واكل ذبيحته والتزاوج معه . فمُصاحب الراى الذى سُمى الضال أو صاحب الهوى وهو المعارض للنظام السياسى وممارساته لا تجوز له امامة الصلاة لأن امامة الصلاة هى الامامة الصغرى التى تقود الى الامامة الكبرى ونظرا للقوة المعنوية والثقة الدينية التى يتمتع بها الامام . ومادام يقول الحق ويقوم بخطبة الجمعة ويلقى الدروس يستمع اليه الناس ويكون مؤثرا فى طاعتهم أو ثورتهم على الحكم . كما أن الصلاة عليه بعد موته اعتراف من الجماعة بامامته وقيادته للثورة كما هو الحال مع القادة العظام . أما الدفن فى مقابر المسلمين فهو ايضا اعتراف بالوحدة فى الحياة والموت بين الامام وجمهور المصلين وبأنهم معه فى الحركة والثبات ، فوق الأرض وتحت الأرض ، روحا وبدنا ، ثورة وثرى (١٢١) .

(١٢٠) يتم الجمع بين الحقوق الثلاثة واسقاطها جميعا اذا ما اظهر المنافق بدعة شنعاء كبدعة القرامطة وكبدعة الغلاة من الرافضة الطولية فانه مرتد يقتل (سياسى) ولا يصلى عليه (اجتماعى) ، ويكون ماله مئثرا للمسلمين (اقتصادى) ، الاصول ص ١٨٨ — ١٨٩ .

(١٢١) اجمع الفقهاء من اصحابنا على انه لا تصح الصلاة خلف المعتزلى ولا عليه ، الاصول ص ١٨٨ — ١٨٩ ، واوجب الشافعى ومالك وداود واحمد بن حنبل واسحق بن راهوية اعادة صلاة من صلى خلف القدرى والرافضى وكل مبتدع تنافى بدعته التوحيد . وروى =

وكيف للناس الدخول في قلوب الناس والتفتيش في ضمائرهم والتعرف على عقائدهم ثم الحكم عليهم بالنجاة أو الضلال ، بالإيمان أو الكفر ؟ وما أدراك أن يكون المؤمن منافقا ؟ أما رد السلام فإنه بشرى إلى الترابط الاجتماعي بين الناس طبقا للنصيحة « الق السلام على من تعرف وعلى من لا تعرف » . فالتقاء السلام بداية التعارف والاعلان عن رابطة مبدئية بين الناس ، ورد السلام هو استجابة لهذا النداء الاول . وبعد السلام يأتي الكلام (١٢٢) . أما الشهادة فهي عنوان الثقة . ودليل على قول الحق ، فالسأكت عن الحق شيطان أخرس . الشهادة هي الاعلان . لذلك كان اول فعل للشعور اعلان الشهادة حتى ولو سقط دونها شهيدا . ولا تقع الشهادة فقط على الصغار بل على الكثر ، لا تقع على الجرائم الفردية للمحكومين بل على الجرائم الجماعية للحكام . ولما كانت شهادة المعارضة على جبروت السلطة مؤثرة في الناس وجب استبعادها واسقاطها من فقهاء السلطان (١٢٣) . أما اكل الذبيحة فإنه دليل على وجود ترابط اجتماعي أقوى من مجرد لقاء السلام والرد عليه بل التزاور والتعارف والتصادق والتحالف والعشرة « والعشر والملح » . وإن تجريم الفرقة الناجية اكل ذبائح الفرق الضالة لهو خصار اجتماعي وقطيعة بين الامل والجران والمعارف

هشام بن عبيد الله عن محمد بن الحسن أن من صلى خلف من يقول بخلق القرآن بعيد الصلاة . وقال أبو يوسف والقاضي في المعتزلة أنهم زنادقة . وبالنسبة للصلاة على الميت كل من لا تجوز الصلاة خلفه لا تجوز الصلاة عليه إذا مات ، الاصول ص ٣٤٠ — ٣٤٢ .

(١٢٢) أجمع الفقهاء والمتكلمون من أصحابنا أنه لا يصح رد السلام عليه ، الاصول ص ١٨٨ — ١٨٩ .

(١٢٣) اختلفوا في قبول شهادة أهل الأهواء . ردها مالك . وأشار الشافعي وأبو حنيفة إلى قبولها سوى الخطابية التي ترى شهادة الزور . وقف الشافعي على تكفير غلاة الروافض فأشار في كتاب القياس إلى رجوعه عن قبول شهادة أهل الأهواء ، الاصول ص ٣٤٠ — ٣٤٢ .

والاصدقاء . وكيف تحرم ذبائح المسلمين وقد ذكر اسم الله عليها ؟
الم تحلل ذبائح اهل الكتاب ؟ هل اهل الكتاب الذين لا يشاركون
المسلمين في العقائد اقرب اليهم من اهل الاهواء الذين يشاركون
المسلمين في العقائد ولكن يختلفون فقط في تأويلها ؟ وكلما حرم فقهاء
السلطان ذبائح الفرق الضالة ردت عليهم هذه بالمثل ، وزادت القطيعة ،
واحتنقت القلوب ، وزاد الغيظ في النفوس ، ولم يعف أحد عن أحد ،
وانهارت المعروة الوثقى التي لا انفصام لها (١٢٤) . أما التزواج فهو
تمة الترابط الاجتماعى بعد الصلاة والسلام والشهادة والطعام ، اختلاط
الدم والنسب وتحويل الترابط الاجتماعى الى لحم ودم . فإذا ما تم عزل
الفرق الضالة من المصاهرة والنسب مع باقى الامة فانه يسهل بعد
ذلك استئصالها واستبعادها فتضرر وتموت . وهل يدخل الزوج في
عقائد الزوجة حين طلبها للزواج ؟ وإذا كنا نتزوج مع اهل الكتاب
الذين يخالفون الامة في العقائد أفلا نتزوج من اهل الراى الذين يختلفون
مع فقهاء السلطان في تأويلها ؟ وهل يصل الامر الى نسخ العقد ووجوب
العدة والصداق ؟ (١٢٥) .

ب — الحقوق الاقتصادية . فإذا ما تم العزل السياسى الاحتباء
ببستر احكام العزل اقتصاديا . ويحرم صاحب الراى من حقوقه

(١٢٤) أجمع الاصحاب على انه لا يحل اكل ذبائحهم (اهل
الاهواء) ، واكثر المعتزلة مع الازارقة والخوارج يحرمون ذبائحنا
وقولنا فيهم أشد من قولهم فينا ، الاصول ص ٣٤٠ — ٣٤٢ ، أجمع
الفقهاء والمتكلمون من اصحابنا على انه لا يحل اكل ذبيحته .
الاصول ص ١٨٨ — ١٨٩ .

(١٢٥) عند الاصحاب لا يجوز زواج المسلمة منهم ، ويكون
العقد مفسوخا . فان لم تعلم المرأة حتى وطئها فعليها العدة ولها
مهر المثل بالوطئ دون المهر المسمى . والمرأة منهم يحرم نكاحها . ومن
الكرامية من لا يعرفون من الجسم الا اسمه ، ولا يعرفون أن خواصهم
يقبضون بحدوث الحوادث في ذات البارى فهولاء لا يحل نكاحهم
وذبائحهم والصلاة عليهم ، الاصول ص ٣٤٠ — ٣٤٢ .

الاقتصادية مثل حقه في الارث ، وحقه في الغنمة والفىء ، وحقه في المبايعة والعقود . فبالنسبة للارث لا يرث صاحب الراى ولا يورث وهو حكم يخالف لنص القرآن الذى يجعل الارث مشروطا برابطة الدم وحدها كمثل من عوامل توزيع الثروة مع الوصية اى ارادة الميت وقضاء الدين اى حق الآخر . وقد يزداد الحصار الاقتصادى بتصفية اموال صاحب الراى ومصادرتها وتسريبها الى الجماعة باسم الارث . فهو لا يرث من الامة ولكن الامة ترثه وبالتالي تنتهى اموال المعارضة ويتم تصفيتها اقتصاديا . وهل يسهل التمييز بين الكسب قبل البدعة والكسب بعدها من أجل تطيل الارث قبلها وتحريمه بعدها وكان الراى يتم في وقت معلوم ؟ وهل المسلم صاحب الراى اثر على الامة من الكتابى المخالف لها في العقيدة ويحرم عليه من التوارث بينها يحل للكتلى ؟ (١٢٦) . كما يحرم على صاحب الراى المبايعة وعقود المعاوضة حتى يتم ايضا خصاره اقتصاديا من طريق النشاط التجارى وهو المورد الرئيسى للثروة في المجتمع . فلا يحق له البيع والشراء . ويحكم الحصار عندما بحرّم عليه العوض وبالتالي يجوز حرق ممتلكاته واثلاف زراعته وتبديد ثروته دون أن يكون له حق العوض ! ثم ترك حق قتله للسلطان اى

(١٢٦) أجمع الاصحاب على أن أهل الاهواء لا يرثون من أهل السنة ، واختلفوا في ميراث الشخص منهم الي فريقين : (أ) الحصار المحاسبى ، قطع الموارثة من الطرفين . ولم يأخذ بميراث والده لانه كأن قدريا (ب) تورث السنن منهم طبقا لقول معاذ . ان المسلم يرث من الكافر وأن الكافر لا يرث من المسلم ، وقول أبى حنيفة ، يرث الشيء من المبتدع الضال ما اكتسبه قبل بدعته كما قال في المسلم يرث من المرتد ما اكتسبه قبل رده ، ويكون كسبه بعد الردة فينا للمسلمين ، وقول الشافعى ، مال الزنديق وكل كافر ببدعة فينا فيه الجزية ، الاصول من ٣٤٠ — ٣٤٢ ، ان كانت بدعته كبدعة القدرية فان المتكلمين من اصحابنا قالوا بانتطاع التوارث بينهم وبين أهل السنة . ولذلك امتنع الحارس المحاسبى من غنم ميراث أبيه لان اياه كان معتزليا . وقال الفقهاء من اصحابنا ان قرينه السنن يرث منه كما ان أهل الذمة يرث بعضهم بعضا مع اختلافهم في الاديان ، الاصول ص ١٨٨ — ١٨٩ .

التصفية الجسدية الأخيرة بعد أن تمت تصفيته من قبل اجتماعيا واقتصاديا (١٣٧) .

ج - الحقوق السياسية . ويعتبر صاحب الرأي المخالف عدوا للامة يجب قتاله ، امواله غنيمة للمحاربين وفي بيت المال . داره دار حرب . وان كان فيها مسلم ينتسب الى الفرقة الناجية تكون داره دار اسلام . يعلن الحرب عليه ، القتال او الجزية وكأنه عدو للمسلمين ، يبلغ بالدعوة ، الاسلام او القتال او الجزية . وان كان اهل السنة في داره ظاهرين ، يظهرون السنة بلا خفي ولا جوار من مجبر حينئذ تكون داره دار اسلام ما دامت الاغلبية للفرقة الناجية ! واللقيط فيها حر مسلم ما دامت الاغلبية فيها لاهل السنة . وان لم تكن الاغلبية لاهل السنة فهي دار حرب ، واللقيط فيها كاللقيط في دار الحرب . وما يؤخذ منها غنيمة وفي خمس او بغير خمس . واهل الدار تجب عليهم الجزية مثل المجوس لكن المرتدين لا تقبل منهم الجزية مثل الكفار . وقد يجوز استرقاقهم واسترقاق اولادهم من بعدهم فيؤخذ الصغار بجريرة الكبار ! والحكم على المخالفين في الرأي انما يتحدد بمقدار حضور اهل السنة معهم ، اغلبية ام اقلية كما هو الحال في الاخلاق اليهودية عندما يشفع للأغلبية العاصية من اجل القلة المؤمنة . ولكن هذه المرة يشفع للأغلبية المعارضة من اجل الاغلبية السائدة اصحاب السلطة (١٣٨) .

(١٣٧) في مبايعة اهل الاهواء : اجازته الاصحاب في البيعات وسائر عقود المعارضة لان وجوب قتلهم بعد امتناعهم عن التوبة هو واجب السلطان وليس للرعية اقامة الحد على المرتد ، اهل الاهواء كاهل الحرب يجوز للمسلم مبايعتها ، الاصول ص ٣٤٠ .

(١٣٨) في حكم دور اهل الاهواء . كل دار غلبت عليها بعض الفرق الضالة ان كان فيها اهل السنة ظاهرين يظهرون السنة بلا خفي ولا جوار من مجبر ولا خوف على النفس والمال فهي دار اسلام . واللقيط فيها حر مسلم لا يسترق ويجب تعريف اللقطة فيها . وان لم يقدر اهل السنة على اظهار الحق الا بجوار او

فماذا يبقى لصاحب الرأي المخالف كحياة اجتماعية دون الصلاة مع جماهير المسلمين والقضاء السلام عليهم والشهادة معهم وأكل ذبيحتهم والتزواج منهم والتوارث والمبايعة والعقود معهم ؟ وهل وصل الأمر الى حد اعتبار المخالف في الرأي أشد على المسلمين من أعدائهم ، دارة دار حرب ، يعرض عليه أسلام الفرقة الناجية أو القتال أو الجزية ، أمواله غنيمة وفيه ؟ وهل يحارب المسلمون المخالفون في الرأي على أحكام فقهية ظنية عليها خلاف بين الفقهاء ومعرضة للصواب والخطأ ؟ وماذا عن روح الشريعة التي تسمح بالتعدد في الرأي وتصويب المجتهدين ؟ لقد وصل الأمر أيضا الى حد عدم جواز السماح بالشك في كفر أهل الأهواء وضرورة تكفيرهم قطعا . وهذه قطعية وجزم في أمور نظرية صرفة ، في موضوعات خلافية يجوز فيها الصواب والخطأ . ومن هنا ينشأ الرأي الواحد والفكر الواحد والمذهب الواحد وكان الأمر يسبق متبادل في تكفير الشاك بين الدولة وخصومها . ليس الشك في تكفير الآخر هو بداية المصالحة الوطنية بغية المحافظة على وحدة الأمة ؟ (١٢٩) .

مال يبذلونه فهي دار حرب وكفر ، واللقيط فيها كاللقيط في دار الحرب . وما يوجد فيها فهو فيء بخمس . ثم اختلف الأصحاب في حكم أهل الدار الى فريقين (أ) تحريم ذبائحهم ونكاح نسائهم وجواز وضع الجزية عليهم مثل المجوس (أبو اسحق الاسفرائيني) (ب) مردون لا تقبل منهم الجزية ولا يجوز استرقاقهم وهو ما نقول به . وفي سؤال هل يجوز استرقاق أولادهم فيه خلاف . انتهى أبو اسحق المروزي بجوازه وأبو حنيفة وافقه ، ومنع ذلك بعض الأصحاب ، الأصول من ٣٤٢ — ٣٤٣ .

(١٢٩) الشاك في كفر أهل الأهواء . ان شك في أن قولهم فاسد أم لا فهو كفر . وان علم أن قولهم بدعة وضلال وشك في كونه كفرا بين أصحابنا في تكفير هذا الشاك خلاف . قال أكثر المعتزلة بتكفير الشاك في كفسار مخالفهم ونحن بتكفير الشاك في كفرهم أولى ، الفرق ص ١٣ — ١٤ .

م ٣١ - الابان والعمل - الامامة

٢ - فرق الامة .

وتصنف فرق الامة ليس بناء على عقائدها النظرية واختلافها حولها بل طبقا لما يترتب على ذلك من احكام شرعية . ففرق الامة اما ان تكون خارجة على الامة كلية ضدها في كل الاحكام او تكون خارجة عليها جزئيا ، معها في بعض الاحكام وضدها في البعض الآخر . في الخلاف العقائدى النظرى ينشأ الاختلاف التشريعى العملى . ومدى الاتفاق او الاختلاف في العقائد هو الذى يحدد طبيعة العلاقات الاجتماعية . الفرق الاولى المخالفة للامة كلها هي الفرق التى تنتسب الى مذاهب وعقائد انتشرت داخل الحضارة ومن خارجها واصبحت تكون روافد فيها . والفرق الثانية المخالفة للامة نسبيا هي فرق المعارضة التى تلتقى من داخل الحضارة وتعطى تاويلا لعقائدها مخالفا لتاويل الفرقة الناجية ، حزب السلطان . وقد تنضم غلاة فرق المعارضة الى الفرق الاولى نظرا لسهولة تعرضها لآثار من البيئة الحضارية والمذاهب المجاورة التى دخلت ضمن الحضارة الجديدة الناشئة . واذا تم التقارب مع الفرقة الناجية فان ذلك يتم على مستوى الدفن والى والغنىمة والصلاة ولكن تظل فرق المعارضة معزولة عن جماهير الامة اذ لا تجوز الصلاة عليها او خلفها او اكل ذبيحتها او التزاوج منها حتى يظل الحصول الاجتماعى مضروبا حولها (١٣٠) .

(١٣٠) الفرقة الخارجة على الامة (الباطنية والمغرية والخطابية لتأليه الائمة او لقولهم بال طول والتناسخ او الميمنية الذين اباحوا نكاح بنات البنات وبنات البنين او الاباضية لقبولهم بنسبهم شريعة الاسلام الى آخر الزمان او ما اباح ما نص القرآن على تحريمه او حرم ما نص القرآن على اباحتها) ، والفرق الخارجة نسبيا على الامة (مثل المعتزلة والخوارج والرافضة الاممية والزيدية والنجارية والجهمية والضرارية (المجسمة) يجوز لاصحابها الدفن والى والغنىمة والصلاة فى المساجد ولكن لا تجوز له الصلاة عليه او خلفه ولا تحل ذبيحته ولا نكاحه ، الفرق ص ١٣ - ١٤ .

وعلى هذا النحو يصبح علم أصول الدين هو الحاوى لتاريخ الفرق داخل الحضارة وخارجها . يتضمن الفرق داخل الحضارة ليس فقط الفرق الكلامية بل أيضا باقى العلوم مثل الحكمة وأصول الفقه والتصوف بل وباقى العلوم العقلية والعلوم العقلية الإنسانية . وتدور كلها حول موضوع الحضارة وبؤرتها . فالإنسان قابع فى قلب الوحي ، الإنسان هو موضوع الحضارة . وبؤرتها فالإنسان قابع فى قلب الوحي ، مقصد الله له ، والكلام ذراعه الايمن لدفع التآليه والتجسيم والتشبيه ، والحكمة ذراعه الايسر لدفع قدم العالم وفناء البدن ، والاصول قدمه اليسرى يقف بها على الارض ويثبت نفسه فى الواقع ، والتصوف قدمه اليمنى يرتفعها الى أعلى ليستريح من هموم الدنيا . فالعلوم الاربعة هى اطراف الانسان الاربعة والوحي قلبه فى صدره ، وكلها مرتبطة بالفهم فى الرأس ومركز الحركة للاطراف . وتضم الفرق خارج الحضارة كل المذاهب والديانات والعقائد التى أتت من البيئات المجاورة ثم أصبحت محلية بعد انتشار الحضارة الجديدة الناشئة فوقها وضمها اباها وأحتوائها لها . وأحيانا لا ينفصل الحديث عن الفرق خارج الحضارة أى فرق الامّة عن الفرق داخلها أى فرق المعارضة . فهى حضارة واحدة أصبحت ممثلة للبيئات الحضارية القديمة المجاورة ، بعد أن تم التعرف عليها وترجمتها وتمثلها ، ومبدعة لفرقتها الخاصة . وبالتالي أصبحت الحضارة حلقة من تاريخ الحضارات البشرية كما أصبح علم أصول الدين ممثلا لعلم تاريخ الاديان (١٣١) . وغالبا ما يحكم التصنيف

(١٣١) اذا ما دافع المتكلمون عن بدايات الحس ضد العقلين الصوريين فانهم يشيرون الى افلاطون وأرسطو وبطلينوس وجالينوس بعد أن انتشرت آراؤهم فى الحضارة الاسلامية ، وبعد حديث الباقلانى عن حدوث العلم (التمهيد ص ٤٤ - ٤٦) انتقل الى نقد الطبيعيين القائلين بالطبائع (ص ٥٢ - ٦١) . فهل هم المتكلمون الاسلاميون (النظام) أم مثلوا الطبيعيات اليونانية أم تمثلوها الاسلاميون (الفلاسفة) ؟ ثم انتقل الى الكلام عن المنجمين (ص ٦٠ -

الاصول لا الفروع ، مناهج النظر لا نتائج رغبة في التاصيل دون التفصيل . بل ان التكفير العقائدى النظرى ذاته انما يرجع الى التكفير المنهجى النظرى على الرغم من غلبة النظرة الفقهية احيانا والكلامية احيانا اخرى والاصولية احيانا ثالثة (١٣٢) .

١ — هل هناك كفر لا تقبل منهم الجزية ؟ وتصنف فرق الامة ابتداء من الكفر العام الى الكفر الخاص . فهناك الكفرة الذين لا تؤخذ منهم الجزية والذين لا صلح معهم أو مهادنة ، اما الإسلام واما القتال وكان

٦٨ (القائلين بتأليه الكواكب فهل هم الصابئة أو الفلاسفة ؟ ثم انتقل الى الكلام من أهل التثنية فهل هم المانوية وهو أوضح أم مركة اسلامية ؟ (ص ٦٨ — ٧٥) وكلما تعددت الفرق ظهرت على أنها أجنبية مثل المجوس .

(١٣٢) النظرة الفقهية في « اصول الدين » للبغدادى ، والكلامية في « المواقف » لللاجى . والفصل « لابن حنزم ، والاصولية في « الاقتصاد » للغزالي . ويقول الغزالي : والغرض الآن تحرير معابد الاصول التى يأتى عليها التكفير . وقد ترجع الى هذه المراتب الستة ولا يعترض فرع الا ويندرج تحت رتبة من هذه الرتب . فالمقصود التاصيل دون التفصيل . فان قيل : السجود بين يدى الصنم كفر وهو فعل مجرد ولا يدخل تحت هذه الروابط فهو من أصل آخر . قلنا : لا فان الكفر فى اعتقاده تعظيم الصنم وذلك تكذيب للرسول والقرآن ولكن يعرف اعتقاده تعظيم الصنم تارة بتصريح لفظ وتارة بالاشارة ان كان أخرس وتارة بفعل يدل عليه دلالة قاطعة كالسجود وحيث لا يحتل أن يكون السجود لله وانما الصنم بين يديه كالحائط وهو غافل عنه أو معتقد تعظيمه وذلك يعرف بالقرائن . وهذا كنظرنا أن الكافر اذا صلى بجماعتنا هل يحكم باسلامه أى هل يستدل على اعتقاده التصديق فليس هذا اذن نظرا خارجا عما ذكرناه . ولنقتصر على هذا القدر فى تعريف مدارك التكفير وانما أوردا من حيث أن الفقهاء لم يتعرضوا له والمتكلمون لم ينظروا فيه نظرا فقهيا اذا لم يكن ذلك من منهم ولم ينبه بهما لقرب المسألة من الفقهيات لان النظر فى الاسباب الموجبة للتكفير من حيث انها أكاذيب وجهالات نظر عقلى ولكن النظر من حيث أن تلك الجهالات بطلان العصمة بل والخلود فى النار فنظر فقهى وهو المطلوب ، الاقتصاد ص ١٢٨ — ١٢٩ .

الفرق الكلامية الحضارية قد تحولت الى فرق عسكرية تستدعى النزال بالسيف . وان حصرها في خمس عشرة فرقة أمر تعسفى خالص ورغبة في الابقاء على هذا العدد الرمزى في تبويب الاصول وتأصيل الابواب . ولا يوجد ترتيب معين بين الفرقة والموضوع الذى عرفت به . واتفقا مع العدد المقترح تكررت المواقف نفسها في فرق متعددة (١٣٣) . ويدخل معها مشركو العرب ، فالعرب كلهم لابد وان يكونوا مسلمين ، والاسلام دين الجزيرة ، موحدًا لقبائلها . لا يوجد فيها وثنى وان أمكن كتابى أو صابئى أو مجوسى (١٣٤) . فوحدة الجزيرة مقدمة للانطلاق بوحدة خارجها . ولكن طبقا لنسق العلم ومنظومة العقائد الثلاثية بين المقدمات النظرية الاولى (نظرية العلم ونظرية الوجود) والالهيات (العقليات) والسمعيات (النبوات) يمكن القول ان معظم الفرق تتعلق بنظرية الوجود ويتم تكثيرها بسببها وهى مجرد مقدمة نظرية للالهيات . يتلوها التوحيد ثم النبوة والمعاد . ولكن لا يظهر على الاطلاق أصل العدل أو موضوع الايمان والعمل أو موضوع الامامة لانها موضوعات عقائدية صرفة لانس الفرق الحضارية في حين انها الموضوعات الرئيسية لفرق المعارضة .

(١٣٣) يجعلها البغدادى خمس عشرة فرقة حرصا على العدد الذى اختاره منذ البداية . والفرق هى ١. — السوفسطائية ٢ — الدهرية ٣ — السمنية ٤ — اصحاب الهيولى ٥ — اصحاب الطبائع ٦ — اصناف بن الفلاسفة ٧ — كفرة المنجمين ٨ — الذين عبادوا انسانا محددًا ٩ — عبادة رأس مخصصة من رؤوس الناس وكتمان الدين على غيرهم ١٠ — عبادة الملائكة ١١ — الطولية ١٢ — أهل التناسخ ١٣ — الخرمدينية ١٤ — الباطنية ١٥ — البراهمة .

(١٣٤) حكم الكفرة الذين لا تؤخذ منهم الجزية ، عند أبى حنيفة الجزية مقبولة من كل من بذلها من الكفرة الا مشركى العرب ، وعند الشافعى الجزية مقبولة من أهل الكتاب (اليهود والنصارى والصابئة والسمارة) والخلاف في المجوس في الجزية كاهل الكتاب وفي النكاح والذبيحة كاهل الاوثان . وديتهم خمس دية اليهود والنصارى ودية هؤلاء ثلث دية المسلم ، الاقتصاد ص ١٢٤ .

نفى نظرية العلم تبدو السوفسطائية أولى فـرق الكفرة الذين لا تؤخذ منهم الجزية . فهي انكار للحقائق ، والحقائق أساس الاعتقادات . فالسوفسطائية تنكر العلم وتنكر وجود أى شىء يمكن معرفة حقيقته وان خفت فانها تفت موقف اللاأدريه بين الاثبات والنفى . وان وجدت مثـل هذه الحقائق فانها تكون تابعة للاعتقادات أى نسبية خالصة دون إمكانية الاتفاق عليها موضوعيا . تكفى اذن السوفسطائية ولا تقبل منها الجزية ، اما الاسلام أو القتال . فالحقيقة موجودة ويمكن معرفتها وتكون معرفتها شاملة وموضوعية . ويهم الفرق الناجية القطع والحسم والاثبات حتى يمكن تربية جباهير الأمة على الإعتقاد الثابت الذى يقترب من التعصب . فالسلطان موجود وشرعيته معروفة ولا خلاف عليها . فالشك يولد التفكير ، والتفكير يؤدى الى الرفض . وقد انتهى الامر الى القطيعة الخالصة فبانتهاء الشك ينتهى الفكر مع ان الشك أساس اليقين . أما السمنية فانها تقر بشىء يمكن معرفته ولكنها لا تثبت الا المعرفة الحسية فقط . أما النظر فتتكافأ فيه الأدلة وتتماثل فيه الحجج وبالتالي يبطل النظر كطريق الى المعرفة . فهي أيضا لا يقبل منها الجزية ، اما الاسلام واما القتال . فلا يكفى التسليم للسلطان حسبا عن طريق القوة والغلبة والعسكر بل لابد من التسليم عقليا وشرعيا حتى يتأصل الاعتقاد ولا يأتى سلطان آخر أكثر غلبة يدركه الحس فيستسلم له . وهذا أدى انكار المعرفة الحسية الى أن أصبح وجداننا القيمى لا يعتمد عليه ، وهو فى النهاية أساس النظر ، وأصبح النظر خاويا من غير مضمون (١٣٥) .

أما بالنسبة لنظرية الوجود فتتنوع الفرق وتشمل الدهرية وأصحاب الطبائع وأصحاب الهوى وأصناف من الفلاسفة وكثرة المنجمين . فعند الدهرية العالم قديم طبيعة وانسانا ، لا أول له . والتسلسل الى

(١٣٥) والسمنية، مثل الدهرية فى نظرية الوجود تقول بتقديم
الأمم ، الأصول ص ٣١٨ — ٣٢٠ .

ما لا نهاية غير مستحيل . وهل لابد أن يوجد إنسان أول أو سنبلة أولى أو علة أولى منفصلة عن معلولها ؟ ألا يؤدي ذلك الى التشخيص وتصور الاله على أنه صانع ؟ وإذا هوت الارض أبدا الى ما لا نهاية ملأ طاقاتها تنناقص . ان القول بعدم البداية الاولى ليس الحادا . هو أكثر عقلانية من حيث الفهم . التواصل اقرب الى العلم ، والانقطاع اقرب الى الدين . والعالم موضوع علمي والقول بقدمه فكر علمي . اما الخلق موضوع ديني والقول بحدوثه فكر ديني . ولكن لماذا تكفير الدهرية وهي تؤمن بوجود الله ولكنها فقط تتصور العالم قدما بقدمه حتى لا تتصوره صانعا وبناء على حجج عقلية تثبت قدم العالم وفي مقدمتها قدم العلم وقد كان العالم فكرة في الذهن الالهى قبل خلقه بالارادة او الامر ؟ اما اصحاب الطبائع فيقولون بقدم العناصر الاربعة ، وكل انواع النبات والحيوان والجواهر مركب منها وقد اختلفت باختلاف الصور لاختلاف المزاج في التركيب . والافلاك طبيعة خامسة قديمة غير قابلة للاستحالة والتغير . والصانع قديم لوجوب سبق الفاعل للفعل . فالقدماء ستة : العناصر الاربعة والفلك والصانع . وهي تصورات فلسفية ممكنة سادت الحضارة لا تستوجب التكفير والقتال (١٣٦) . ولا تفترق اصحاب اليهودى عن اصحاب الطبائع الا في التفاصيل . فعند اصحاب الطبائع للعالم هيولى قديمة واعراض حادثة وأن الاعراض تظهر من الجواهر القديمة طباعا . ولكل جنس من العالم هيولى مخصوصة اى ان الهيولى الاولى تتعين في جواهر خاصة ، كل منها قديم . وهو تصور ممكن لا يستوجب التكفير أو القتال . اما الفلاسفة فانهم اصناف . صنف يقول بقدم العالم ونفى الصانع وصنف ثان يقوم بقدم العالم وان له علة قديمة ، وصنف ثالث يقول بأن الصانع يتصور بالعقل . فالصنف الاول القائل بقدم العالم ونفى الصانع يعطى الاولوية للموضوع

(١٣٦) يشير البغدادى الى القول بالقدماء السنة الى ابن قيسر ،
الاصول ص ٣٢٠ — ٣٢٤ .

على الذات ، ولا يقع في التشخيص ، ويتصور ان لكل شيء علة ، وان الشيء هو معلول أى مفعول وليس شيئاً . وهى بداية القسمة بعد ذلك في السياسة الى حاكم ومحكوم ، والصنف الثانى القائل بعالم قديم وعلة قديمة يظل على الموقف الاول الطبيعى ولكنه يقترب من الثانى الدينى دون الوقوع في التشخيص فبكون الشيء علة ومعلولا ، ذاتا وموضوعا والصنف الثالث القائل بأن الصانع متصور بالعقل هو قمة الايمان بالعقل ، فالعقل أساس النقل ، وبداية علم أصول الدين ، والانتقال من الطبيعة الى ما وراء الطبيعة عن طريق الأدلة على وجود الله . فهل في هذا كفر يستوجب القتال ؟ وهل تأويل الفلاسفة مخالف لنصوص الشرع أم أنه تعقيل لها لمزيد من الانسانية والعقلانية والروحانية والشمول ؟ ليس انكار علم الله بالجزئيات صور انسانية عن العلم الاستنباطى ضد العلم الاستقرائى وهو اقرب الى الفلاسفة ، على حين أعطى علماء أصول الفقه الاولوية للمنطق الاستقرائى على المنطق الاستنباطى من أجل اصدار الاحكام على الجزئيات ؟ ليس انكار حشر الاجساد والعذيب بالنار والتنعيم في الجنة بحور التمين والمائل والمثرب والملبس من أجل اثبات المعاد الروحى والتنعيم الروحانى اقرب الى العقول والانسانية ؟ ليس القول بتقديم الله على العالم هو تقدم بالرتبة كتقدم العلة على معلولها دون أن يعنى ذلك تقدما في الزمان ، احدى التصورات الممكنة التى لا يرفضها العقل ؟ ان تأويل الفلاسفة للنصوص والانهاء الى هذه القضايا الثلاث انكار علم الله بالجزئيات ، وانكار حشر الاجساد ، والقوم يقدم العالم ليس تكذيبا للنسبة وللرسالة بل تحويلا للمعتقد الى معان عقلية تتفق وطبيعة العصر والروح المثالية للفلسفات القديمة : نعمة العقل ، ومنهج الاستنباط ، ولذة الدهشة والمعرفة . وان التعديل الفاسد ليس كذبا أو كبرا بل هو اجتهاد خاطئ له أجبر . فهل يستوجب قول الفلاسفة تكفير أو قتال (١٣٧) ؟ اما كفر

(١٣٧) ينسب القول بقادرين ، العالم والعلة ، الى أرسطو في البداية

المنجمين فانهم يقولون بقدوم الافلاك والكواكب وبأن حركاتها سبب وقوع الحوادث في العالم . يقول البعض منها بالوهة الشمس وعبادتها ، والبعض الآخر بالوهة الشمس والقمر ، الاول سلطان النهار والثاني سلطان الليل . ويقول فريق ثالث بعبادة الكواكب السبعة مدبرات العالم . ويفضل فريق رابع القول بقدوم زحل . وحده لانه اعلاها

ولكنه أصبح أحد الفرق الحضارية داخل الحضارة الاسلامية في النهاية وله مجنونون محليون يعقلون الموقف القديم ويزيدون عليه . وعند الغزالي الفلاسفة يصدقون بالصانع والنبوة يصدقون النبي ولكن يعتقدون أمورا تخالف نصوص الشرع ولكن يقولون ان النبي محق وما قصد به ذكره لأصلاح الخلق ولكن لم يقرر على التصريح بالحق لخلال اهتمام الخلق عن دركه . هؤلاء هم الفلاسفة ويجب القطع بتكفيرهم في ثلاثة مسائل : (ا) انكارهم لحشر الاجساد والتعذيب بالنار والتنعيم في الجنة بالحرور العين والمائل والمشراب والملبس (ب) قولهم أن الله لا يعلم الجزئيات وتفصيل الحوادث وانما يعلم الكليات وانما الجزئيات تعلمها الملائكة السماوية (ج) قولهم ان العالم قديم وان الله متقدم على العالم بالرتبة مثل تقدم العجلة على المحلول والعلم يرتقى الوجود اللامتناهين . وهؤلاء اذا اوردوا عليهم آيات القرآن زعموا أن اللذات العقلية تقصر الالهام عن دركها فمثل لهم ذلك باللذات الحسية . وهذا كفر صريح والقول به ابطال لفائدة الثرائع وسد لباب الاهتداء بنور القرآن واستبعاد الرشد من قول الرسل فانه اذا جاز عليهم الكذب لاصل المصالح بطلت الثقة باقوالهم . فما من قول يصدر عنهم الا ويتصور أن يكون كذبا وانما قالوا ذلك لمصلحة . فان قيل : لم قلتم مع ذلك بأنهم كفرة ؟ قلنا لانه عرف قطعنا من الشرع أن من كذب رسول الله فهو كافر ، وهؤلاء مكذوبوه ثم معلون للكذب بمعاذير فاسدة وذلك لا يخرج الكلام من كونه كذبا ، الاقتصاد ص ١٢٥ — ١٢٦ رفض الهيات الفلسفة ، نظرية الصدور أو الفيض ، المحصل ص ١٤٥ — ١٤٧ ، اقوال المنائية والديصانية ، والمرقونية واصحاب الطبائع واصحاب الهيولى في الانسان ، مقالات ج ٢ ص ٢٦ — ٢٧ .

كلها فرق جعلت العالم العلوى بين الالهيات والطبيعات كخطوة انتقال من الفكر الدينى الى الفكر العلمى . فهل تكفر وتستباح دماؤها ، ولماذا اُعتبرت الصابئة ، وهم عبدة الكواكب ، مع اهل الكتاب يقبل منهم الجزية ويبقون على عقائدهم ؟ (١٣٨) .

اما بالنسبة للالهيات فيكفر الذين عبدوا . انسانا محدودا مع أن المسيحية تقول بذلك أيضا بتاليه المسيح ، بل وتقول الفرقة الناجية أيضا بتاليه الانسان الكامل (١٣٩) . كما يكفر الذين قالوا بعبادة رأس مخصوصة من رؤوس الناس وكتمان الدين على غيرهم . فهل هذا دين ؟ وما دام امره مكتوما علم العلامة فلم تعم به البلوى . وليس له دلالة الا من حيث عبادة الانسان وتاليه (١٤٠) . ويكفر الذين يقولون بعبادة الملائكة مع أنها جواهر مفارقة مثل العقل والنفس والله فلا غرابة أن تكون موضوعا للعبادة . ووضعها كذلك في كل دين وملة ، هي اقرب الى الانثى منها الى الذكور . وتعكس طبيعة التكوين الاجتماعى ووضع المرأة في تفصيل الذكور على الانثى . وفي النهاية هي فرق تاريخية صرفة لم يعبد لها وجود ، ولكن يظل سلاح التكفير مشهورا ضدها الى حد القتال منعاً للخروج عن عقائد الفرقة الناجية وبالتالي منعاً للخروج على السلطان (١٤١) . اما الحلولية فانها تقول بعبادة كل صورة حسنة

(١٣٨) ينسب القول بالهية الشمس وعبادتها الى بلقيس ، الاصول ص ٣٢٠ - ٣٢٤ .

(١٣٩) وذلك مثل تاليه جمشيد ، ورمعون ورمزوز بن كتمان وزبرج الهندى .

(١٤٠) يوضع انسان في الزيت اياما ثم ينخلع راسه مع عروقه عن بطنه فيسجدون الرأس في حران واذربيجان ، الاصول ص ٣٢٠ - ٣٢٤ .

(١٤١) كان ذلك في الهند زمان يهوداسف الذى نقلهم الى عبادة الاصنام . وكان ايضا عند قوم من العرب في الجاهلية زعموا أن

لان الله حل فيها او بطول الله في الانبياء ثم في الائمة (١٤٢) . وهي اقرب الى الرومانسية الادبية التي توجد في مجتمع الاضطهاد من أجل رفع العسالم بعد سقوطه ، وثبتت الزعناء بعد استشهادهم او اختفائهم . ومظها التناسخبة التي تقول بانتقال الارواح في الاجساد ثوابا وعقابا (١٤٣) .

وبالنسبة للسمعيات تكفر البراهمة بالرغم من اقرارهم بحدوث العالم وتوحيد صائعه وعدله وحكمته لانهم انكروا النبوات والشرائع واثبتوا تكليف المعرفة من جهة خواطر العقول . فقد كلف الله العباد بأن يعرفوه بعقولهم وأن يشكروه على نعمه والا يظلم بعضهم بعضا . وحرّموا ذبح البهائم وايلامها بلا ذنب . وايلام الله لها في الدنيا لأجل عوضها في الآخرة . ماين الكسر في ذلك ؟ الا يتفق ذلك مع اكتمال الوحي وانتهاج النبوة واكتمال الوعي الانساني باستقلال العقل والارادة ؟ وما العيب في ثانون الاستحقاق وأنه لا ذنب دون استحقاق الابعوض ؟ وما المانع من نظرة انسانية عامة ترفع الحيوان من حيث هو روح الى مستوى الانسان ؟ اليس البراهمة أولى بالاعتبار من اليهود والنصارى الذين ينكرون خاتم النبوة ؟ وهل يكفر احد في السمعيات

الملائكة بنات الله تشفع لهم ونزلت فيهم » ويجعلون لله البنات سبحانه ولهم ما يشتهون » ، « أفأصفاكم ربكم بالبنين واتخذ من الملائكة اناثا . ان الذين لا يؤمنون بالآخرة ليسمون الملائكة تسمية الانثى » الاصول ص ٣٢٠ — ٣٢٤ .

- (١٤٢) الحلول في الضور الحسنة عقيدة ابي حليمان الدمشقي ، والحلول في الائمة عند بيان بن سميعان وأبي الخطاب الاسدي وأبي مسلم والمقنع . ووجدت الفرقة في المبيضة فيها وراء النه ، الاصول ص ٣٢٠ — ٣٢٤ .

(١٤٣) ينسب ذلك الى سقراط والى احمد بن خابط من القدرية وعلى بن مانسوس من تلامذة النظام من أجل اعتبار القدرية أصل البدع ! الاصول ص ٣٢٠ — ٣٢٤ .

أم انه لا كثر الا في العقليات ؟ (١٤٤) . أما النظر والعمل فيكفر كل من ينتهي الى الاباحة . وقد تحدث الاباحة نتيجة للقول بال طول فيحدث اطمئنان داخلي لتأييد الروح للبدن أو نتيجة للقول بالهين والصراع بين النور والظلمة ، فإذا ما تغلب النور حدثت الاباحة أو نتيجة للقول بالطباع فيصبح الشرعى هو الطبيعي . والاباحة رد فعل طبيعي على التفاسق في التمسك بالشرعية في الظاهر وعصيانها في الباطن ، ورد على تهر الاوامر ورد اعتبار الى نيول الطبيعة التي يتم اثباتها في علم اصول الفقه كما هو الحال في التوحيد بين المباح أو الحلال وبين الطبيعي وهو ما - تليه الفطرة (١٤٥) .

ب - هل هناك كفرة تقبل منهم الجزية ؟ وهؤلاء اقل شرا من الكفرة الذين لا تقبل منهم الجزية . اذ يمكنهم ان يتعايشوا مع الامة وأن تقبلهم الفرقة الناجية بين ظهرائها ولديهم خيار ثالث بين الاسلام والقتال

(١٤٤) التكذيب على مراتب : تكذيب البراهمة المنكرين لاضل النبوات والدهرية المنكرين لصانع العالم . وهذا ملحق بالنصاري بطريق الاولى لان هؤلاء كذبوه وكذبوا غيره من الانبياء اعنى البراهمة فكاتبوا بالتكفير اولى من النصاري واليهود ! والدهرية اولى بالتكفير من البراهمة لانهم اضافوا الى تكذيب الانبياء افكار الرسل ، ومن الضرورة انكار النبوة . ويلحق بهذه الرتبة من قال قولا لا يثبت النبوة في أصلها أو نبوة محمد على الخصوص الا بعد بطلان قوله ، الاقتصاد ص ١٢٥ .

(١٤٥) تستغل غلاة الروافض الميعة وذوات المحارم . ومنهم من يستمتع بامرأة ضاحكه . وكان الباطنية في الاصل مجوسا وثنية . اشهرهم عبد الله بن ميمون القيداح وحمدان بن قريط . تأولوا الشرائع ، على وفق مذهب المجوس أيام المأمون . دعوا الى صناعتين ، الاول والثاني ، النور والظلمة ، اشر اصناف الكفر واعظمهم على المسلمين بلاء ، وتبيح الخرمينية كل ما يميل اليه الطبع من نكاح المحارم والخمر والميت وكل ما فيه طيب ولذة ، واستقاط وجوب الصلوات وسائر الفروض ومنها المزدكية والمنصورية والابيقورية ، الاصول ص ٣٢٠ - ٣٢٤ .

وهو خيار الجزية جفاظا على عقائدهم وامانا للامة من عداوتهم . وهم اربعة فرق : الصابئة واليهود والنصارى والمجوس . فهمل هذه الفرق الاربع على مستوى واحد ؟ هل الصابئة والمجوس مثل اليهود والنصارى وبالتالي تتساوى ديانات خارج الوحي مع ديانات الوحي ؟ وهل عبادة الكواكب عند الصابئة والقنول بالهين عند المجوس مقبول من الفرقة اجية ؟ ولماذا اذن تكفير الدهرية واصحاب الطبائع واليهولى والفلاسفة والمنجمين وهم يقولون بقدّم العالم والافلاك وهى تشارك الصابئة فى عبادة الكواكب ؟ ولماذا تكفير من يقول بالهين والمجوس تقول به ؟ وهل الصابئة عبدة اوثان ام عبدة طبيعة؟ (١٤٦) .

تقول الصابئة بحدوث العالم واثنات الصانع وانه لا يشبه شيئا ولكن الصانع خلق الفلك حيا ناطقا سميعا بصيرا مريدا مدبرا العالم . والكواكب ملائكة . وهو قول ماثابه للتوحيد باستثناء حياة الافلاك . ومادام الامر كله تشبيها ، قياسا للغائب على الشاهد فلا فرق بين اسقاط الحياة والسمع والبصر على الوعى الخالص او على الطبيعة . وهو مثابه لقول الفلاسفة . فلم لا يقبل منهم الا الاسلام او القتال دون الجزية ويقبل من الصابئة الجزية ؟ وان عدم الوصف بصفات الاثبات افضل من الوقوع فى التشبيه . كما ان نفى صفات النقص عنه اقرب الى التنزيه . فلا يقال حى عالم قادر ولا يقال ليس بهيت ولا حاهل ولا عاجز . وان الزيادة فى عدد الانبياء لا يخرج عن النبوة وذلك لان الوحي قص . عض الانبياء ولم يقصص البعض الآخر . كما ان ممارسة الشعائر مثل الصلاة والصيام كيف لا تستلزم كما معنا . ولا تتطلب الالتزام بقوانين الطعام او قواعد الطهارة شكلا خاصا ما دام الاتفاق قد تم على الجوهر والقصد . وقد تكون الاحوال الشخصية اكثر احكاما

(١٤٦) المرتبة الاولى ، تكذيب اليهود والنصارى واهل المال كلهم من المجوس وعبدة الاوثان وغيرهم . فتكفيرهم منصوص عليه فى الكتاب ومجمع عليه بين الامة وهو الاصل وما عداه كالحق به ، الاقتصار ص ١٢٥ .

فلا طلاق الا بحكم ولا جمعاً بين امرأتين . وان لم تكن الصابئة قد وجدت في الماضي فانها ستوجد في المستقبل برسول من العجم ينزل عليه كتاب من السماء جيلة واحدة ينسخ به الشرائع السابقة ويعلن الاتفاق بين دين الوحي ودين الطبيعة ودين الاخلاق (١٤٧) . والسؤال هل مازالت الفرق القديمة موجودة حتى يمكن التعامل معها ؟ وان لم تكن موجودة ولم توجد بعد فكيف يتم اصدار حكم عليها ؟ وهل توجد فرق حالياً ليس لها حكم شرعي حتى يمكن التعامل معها ؟ وهل تشير الصابئة الى ترق تاريخية معينة ام انها اختيار نظري من طبيعة العقل لدين الطبيعة ؟

أما اليهود فهم أهل كتاب بالرغم من اختلافهم فيما بينهم وتعدد فرقهم واختلافهم حول توراتهم وشرائعهم وعدد أنبيائهم وحول النسخ واثبات اكتمال الوحي ونهاية النبوة . وهناك فرق أخرى اقرب الى توحيد المسلمين قديماً وحديثاً وتشاركهم في اصول التوحيد والمعدل

(١٤٧) الصابئة فرقة من اليونانية ترى أن هرمس المنجم كان نبيا . تقول بثلاث صلوات كل يوم ، وثمان ركعات في كل ركعة ، وثلاث سجادات قبل زوال الشمس ومظلمها عند الغروب . والوضوء قبل الصلاة . والصيام ثلاثين يوماً أولها ٨ آذار . والذبح من ذوات الاربع الذكور من البقر والضأن والماعز . ومن سائر ذوات الاربع غير المجزور ما ليس له أسنان في الشدقين ومن الطير ما ليس له مخالب ، ولا يذبحون ما لا رئة له . حرموا لحم الخنزير والكلب والحمار والجذور والحمام وما له مخالب . حرموا المسكر من الثياب والإختان . وأوجبوا الغسل من الجنابة ومن مس الميت والحائض . وأوجبوا مجانبة الابصر والمجذوم وكل ذي عاهة تعدي . لا طلاق الا بحكم أو بنية عن فاحشة ولا يرون رجعة ولا جمعاً بين امرأتين . وهناك خلاف في أكل الخنزير والصلاة الى القطب الشمالي (الحرانية تصلى والقطب وراءها والواسطية على دين شيث بن آدم وأن صحفه معهم) . وعند اليزيدية (الخوارج) الصابئة المذكورة في القرآن لم يوجدوا بعد ، وأن الله يبعث رسولا من العجم وينزل عليه كتاباً من السماء جملة واحدة يكون فيه دين الصابئة ، ينسخ به شريعة محمد . وهم أكثر من الصابئة الاحلية ، الاصول ص ٣٢٤ - ٣٢٥ .

وبالتالى يصعب تكفيرهم فى العقليات (١٤٨) . أما النصارى فلبس كلهم مشركين . غير موحدين وان كانت الغالبية تقول بالتثليث على اختلاف درجات التركيز حول طبيعة المسيح اله او ابن الله او ثلاثة اقانيم فى جوهر واحد وعلى اختلاف درجات تصور اتحاد الله بالابن بين الاتحاد على الحقيقة وبين ظهور النقش فى الطين والشمع وظهور الشعاع على ما ظهر عليه . وهى اقوال لا تختلف كثيرا عن اقوال الصوفية فى الاتحاد بالله وحلول الله فى الانسان ووحده فى العالم . وهى تصورات نظرية ترفضها فرق أخرى قديما وحديثا تقول بالتوحيد . وتظل الممارسة العملية لبعض الفرق التى تمارس التقوى والفضيلة وتأتى بالاعمال الصالحة هى المحك فى ولايتها، الزواج منها واكل ذبائحها واعتبارها ضمن فرق الامة (١٤٩) . واخيرا اشكل الامر فى المجوس . هل هم اهل كتاب احدثوا القول بصانعين أحدهما يخلق الخير والآخر بخلق الشر ثم رفع كتابهم كما هو الحال فى رفع السيد المسيح ؟ هل هم ثنوية فى الاصل من اصحاب النور والظلمة ودانوا بعبادة النار ؟ هل تؤخذ منهم الجزية كاهل الكتاب ويكونون كاهل اوثان فى الذبائح والنكاح ؟ وما دية المجوسى ، مساوية لدية المسلم ، نفسا بنفس او لا تساويها لان المسلم لا يقتل بالذمى ؟ وما دية الذمى نصف دية المسلم او ثلثها وبالتالي تكون دية المجوسى خمس دية الذمى او جزءا من خمسة عشر جزءا ؟ ألا يساوى انسان انسانا آخر فى القصاص ؟ وهل يتدخل

(١٤٨) اليهود فرق العنانية والربانية وهم الجهور الاكبر ، والسامرة ولهم تورا غير الجهور ، والشاذانية وهم مثل اهل الاهواء من المسلمين . وبين الربانية الشاذلية خلاف فى اباحة الخمر . وادعى الجهور الاعظم تسعة عشر نبيا بعد موسى . واقترت السامرة بثلاثة كتب محسب . واختلفوا فى النسخ بين من ياباه عقلا ومن بجيزه عقلا . ويقولون بتأييد شرع موسى اخيرا . وكلهم ينكرون نبوة محمد الا العيسوية التى زعمت انه نبي العرب ، الاصول ص ٣٢٥ — ٣٢٧ .

(١٤٩) الموحدون قديما مثل الاريوسية وحديثا مثل الموحدين ، الاصول ص ٣٢٥ — ٣٢٧ .

الخلاف العقائدى فى قيمة الانسان أم أن الغرض من ذلك كله هو تجويز قتل المخالف فى الراى والتخلص منه ؟ (١٥٠) .

ج - حكم من لم يبلغهم الاسلام أو المرتدين عنه . وهذه ليست فرقة بقدر ما هى جماعة لم تبلغها دعوة الاسلام أو بلغتها ثم ارتدت عنه . الاولى معذورة لانه لا حكم الا بعد البلاغ والثانية لا عذر لها للنكوص والارتداد . وفى كلتا الحالتين تنبع قيمة الانسان من فكره ، ويستمد وجوده من عقيدته . فالذين لم تبلغهم دعوة الاسلام ان كانوا وراء الحسد أو فى طرف من أطراف الارض ولم تبلغهم دعوة الاسلام وكانوا معتقدين لما دل عليه العقل من حدوث العالم وتوحيد الصانع وصفاته فهم كالمسلمين . فالعقل والوحى طريقان يوصلان الى الحقيقة نفسها . لكن لما كان الاسلام عقيدة وشريعة يظل السؤال هل لابد لهم من شريعة ؟ لو بلغتهم دعوة الاسلام فانهم يدعون الى احكام الشريعة . فان امتنعوا عن قبولها ولم يكونوا على شرع أهل الكتاب صناروا كالوثنية الذين لا تقبل منهم الجزية . وفى هذه الحالة الا تشفع لهم معارفهم النظرية خاصة اذا ما أدت الى السطوك الفاضل والعمل الصالح ؟ الا تكنى شريعة العقل العملية ، شريعة الطبيعة والفطرة وهو الاسلام

(١٥٠) المجوس اشكل أمرهم : (أ) قال بعض السلف : كانوا أهل كتاب فلما أحدثوا القول بصانعين أحدهما يخلق الخير والآخر يخلق الشر أسرى (رفع) بكتابهم (ب) كانوا فى الأصل ثنوية من أصحاب النور والظلمة ، وانتقلوا الى القول بيزدان وأهرمن ، وأقروا بحدوث أهرمن ، ودانوا بعبادة النار . دغاهم اليها زرادشت فى أيام كشتاسب وأسفنديار . فلما وقع الاشكال فى أمرهم روى أن النبى أخذ الجزية من مجوس هجر كأهل كتاب فى الجزية وكأهل أوثان فى الذبيحة والنكاح . اختلفوا فى ديانتهم ، عند أبى حنيفة مثل دية المسلم ، وأجاز قتل اليهودى بالواحد من أهل الجزية . وعند الشافعى ومالك لا يقتل المسلم بالذنى . عند مالك دية اليهودى والنصرانى تصف دية المسلم ، وعند الشافعى الثلث . ودية المجوس خمس دية اليهودى والنصرانى أحد خمس تلك دية المسلم (جزء من خمسة عشر جزءاً ١) الاصول ص ٣٢٥ — ٥٢٧ .

الطبيعى ؟ ، ان كانوا اهل كتاب ولم تبلغهم دعوة الاسلام ثم امتنعوا عن قبوله بعد ابلاغهم صاروا ، مثل اهل الجزية ولا يجوز قتلهم قبل دعوتهم الى الاسلام واقامة الحجة عليهم فلا عقيدة بلا حجة . ولكن ما العمل اذا غلبوا بالحجة او اذا لم يقتنعوا بالحجة وأصروا على طلب البرهان ؟ وما ديتة في حالة القتل ؟ ايكون بغير ذية ما دام بغير عقيدة ، فقة الانتستان بعقيدته ، ام له دية المسلم فلا فرق بين انسان وآخر من حيث قتيته ، او كدية اهل دينه يهوديا كان ام نصرانيا ، او كدية المجوسى ان لم يكن له دين ؟ (١٥١) .

اما المرتد فانه يستتاب والا قتل . رلا تقبل منه الجزية حتم تستباح دماء الخالفين في الراى باعتبار الراى المخالف ردة . ولما كان الرجال هم أداة المساومة أكثر من النساء فقد خف الحكم على المرأة المرتدة . قد يكون حكمها كالرجل تستتاب ولا تقتل دون أن تستترق أو لا تقتل . فان لحقت بدار الحرب جاز استرقاؤها بعد السبى حتى لا تفكر في المساومة والخروج على السلطان . ويجب قضاء الصلوات والصوم المتروكين في حالة الردة دون الحج . وقد لايجب ذلك وانما الذى يوجب هو الحج قبل الردة . واداء الشعائر لا يتم الا بالعقيدة حيث يجب الاستسلام المطلق لعقائد الفرقة الناجية ولاواير السلطان . اما اولاد المرتدين فيجوز استرقاؤهم اربابا للآباء وقد يتركون لحالهم رحمة بالآباء . وارتداد الصبى غير صحيح ويظل على عقائد السلطان اما اسلامه فصحيح أيضا الا اذا رجع عنه بعد بلوغه فيصير مرتدا . وان اظهر الصبى الاسلام يفرق بينه وبين أبويه حتى لا يفتناه عن دينه . وان رجع الى دين أبويه كان من اهل الجزية وليس من المرتدين . واذا ارتد الزوجان انفسخ النكاح ان كانت الردة قبل الدخول . ويوقف على العدة ان كانت بعد الدخول . فان انقضت التوبة قبل الرجوع الى

(١٥١) عند أبى حنيفة لا دية عليه وعند الشافعى تجب ديتة والخلاف فقط في المقدار ، الاصول ص ٣٢٧ — ٣٢٨ .

م ٣٢ — الايمان والعمل — الامامة

الإسلام انفسخ النكاح . وان أسلما قبل العدة بقيا على النكاح الاول . وقد يبقى النكاح اعطاء للأولوية للعشرة التي تجمع بين الزوجين على العقيدة التي تفرق بينهما . وهكذا تصبح الفرقة العقائدية وسيلة لفك أواصر الرباط الاجتماعي وكان السلطان هو الاب والزوج لجميع المؤمنين يشاطرونه عقائده ويمثلون لاوامره . انما الغاية من الحكم على المرتد عزله اجتماعيا فلا تحل ذبيحته ولا نكاحه ولا دية له ولا قصاص على قاتله (١٥٢) وكثيرا ما يستعمل قانون الردة حائلا للارهاب الفكري والسياسي . وهى واقعة لا نعم بها البلوى وتبلغ ندرتها الى حد استحالتها . رَأَيْنَ السَّبِيَّ وَالْأَسْتَرْثَاقَ الْآنَ وَمَنْ الَّذِي يَمَارِسُهُ ؟ انما تقضى الردة الآن الرجوع الى الورا وتبنى مرحلة سابقة من مراحل سابقة من مراحل

(١٥٢) أجمعوا على أن الرجل المرتد لا يستتاب . فان تاب والا قتل ، ولا تقبل منه الجزية . واختلفوا في المرأة المرتدة . فعند الشافعي ان تابت والا قتلت كالرجل ولا تسترق . وعند أبى حنيفة لا تقتل فان لحقت بدار الحرب جاز استرقاقها بعد السبى . واختلفوا في أولاد المرتدين . فعند أبى حنيفة يجوز استرقاقهم . واختلف أصحاب الشافعي بين النفي والاثبات (استولد على خولة الحنفية وكانت من سبى بنى حنيفة بعد ارتدادهم) . ولا تحل ذبيحة المرتد ولا نكاحه ولا دية ولا قصاص على قاتله . واختلفوا في الزوجين المرتدين . عند أبى حنيفة يبقى النكاح وعند الشافعي ان كانت الردة قبل الدخول انفسخ النكاح كما لو ارتد أحدهما وان كانت بعد الدخول يوقف النكاح على العدة . فان انقضت توبتها قبل الرجوع الى الإسلام انفسخ النكاح وان أسلما قبل انقضاء العدة بقيا على النكاح الاول . واختلفوا في قضاء الصلوات والصوم المتروكين في حالة الردة . يوجب الشافعي قضاءها ولا يوجب قضاء الحج . وعند أبى حنيفة لا قضاء ، وواجب قضاء الحج . وعند أبى حنيفة لا قضاء ، وواجب قضاء الحج الذى أتى به قبل الردة . كما اختلفوا في ارتداد الصبى . أجمعوا على أنه غير صحيح واختلفوا في إسلامه . عند أبى حنيفة إسلامه صحيح حتى ان رجع عنه وبعد بلوغه صار مرتدا . وعند الشافعي ان أظهر الصبى الإسلام فرق بينه وبين أبويه لئلا يفتناه عن الإسلام . فان بلغ وثبت على الإسلام وان رجع الى دين أبويه كان من أهل الجزية وليس من المرتدين ، الأصول ص ٣٢٨ — ٣٢٩ .

الوحي دون مرحلته الأخيرة حيث يكتمل الوحي وتختتم النبوة ويعمل من استقلال الإنسان عقلاً وإرادة . فالردة نكوص وتراجع في حين أن الإسلام تأكيد لتحقيق الوحي لغايته ، تقدم الوعي الانساني حتى يصل الى مرحلة الاستقلال .

٣ — فرق المعارضة .

مرق المعارضة في مقابل فرق الامة هي التي تنشأ من الداخل أساسا قبل أن تنشأ من الخارج وتعتبر عن قوى اجتماعية وسياسية داخلية ثم تلتحم فيما بعد مع فرق الامة لتقوية مواقفها وتدعيم عقائدها . وهي على ثلاثة أنواع . الاولى فرق المعارضة السرية في الداخل التي تقوى على المعارضة العلنية في الداخل أو في الخارج والتي تعبر عن مجتمع الاضطهاد عن الاقلية المحاصرة من الاغلبية . رفضت المساومة وعجزت عن استئناف المقاومة بعد أن استشهد أئمتها فتحوّلت الى حركة سرية تحت الارض تنتظر الفرصة السانحة لمعاودة النشاط العلني واستمرار المقاومة الفعلية . والثاني المعارضة العلنية في الخارج التي تستأنف النضال العلني ولكن في جماعات منفصلة على هوامش المجتمع وفي محيطه وليس في وسطه ومركزه لتقويض مجتمع البنى بالانقراض على أطرافه من الخارج بدلا تقويضه من الداخل عن طريق افراغ قلبه وهدم سلطته . والثالث المعارضة العلنية في الداخل ، وهي المعارضة المستمرة التي تبغى الدخول في الصراع العقلي أولا فهي مقدمة للصراع الفعلي وشرطه . تعتمد على العقل والحوار ، وعلى استعمال الحجج والبراهين . تقوم بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر علنا بالحق مستوفية شروطه كأصل من أصول الدين . ولا تستعمل الا السلاح العقل من أجل تنوير الناس وتثوير الجماهير . فاذا غلب الانفعال والفعل على الفريقين الاولين فان العقل والتنوير هما الغالبان على الفريق الثالث . واذا سهل اتهام الفريقين الاولين بقلب نظام الحكم واستعمال العنف فانه يصعب اتهام الفريق الثالث لانه يجهر بالحق ولا يخفي شسيتا ويدعو الى اعمال العقل ويطلب البرهان . ولا يتسلح الا بحرية الفكر الذي لا يعيش القهر والبغى الا في غيابه . لذلك كان الهجو،

الاكبر من فريق السلطان على المعارضة العلنية في الداخل . فاولى يسهل حصارها عقائديا لمغالاتها في تصوير العقائد وقيامها بالنشاط السري ، والثانية يسهل حصارها عمليا لانقضاضها بالسلاح على جماهير الامة . اما الثالثة فيصعب حصارها نظريا لقوة اصلها ، التوحيد والعدل ، وعمليا لانها تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر وتنصح الحكام وتدعو الى الشورى علنا والناس شهود . وليس أمام السلطان الا الاقتناع أو الاقتناع (١٥٣) .

١ — المعارضة السرية في الداخل . وتشمل كل الفرق التي ظهرت في مجتمع الاضطهاد يغلب عليها طابع التحول الى الداخل ، والانقلاب الى الباطن والمغالاة في الرفض والتشيع والتحزب لفريق دون فريق (١٥٤) . تغلب على عقائدها موضوعات الالهوية والنبوة والامامة دون العدل بعد أن كفروا بالعدل في الدنيا ودون المعاد بعد أن رفضوا العدل في الآخرة . وفي مقابل الاختيار الانساني يضعون القدر ، وفي مقابل العقل يضعون الروح . ويرون الايمان نفاقا والعمل تبريرا للظالم فرفض المعارضة السرية في الداخل تقويض الدولة وهدم النظام والقضاء على السلطة التشريعية . فاذا ما اتحدت مصالحها مع أحد فرق الامة الحضارية فإن المؤامرة تتحول الى نظام الاسلام ذاته من أجل ضياع شوكلته ابتداء من ضباع العقيدة والقضاء على أسباب قوتها . ففر الالهيات تظهر الثنائية بديلا عن التوحيد . ثنائية الله والشيطان ، الخير والشر . ومع أن الاول خلق الثاني الا انها معا مدبران للعالم وبالتالي يقضى على الدين الجديد القائم على التوحيد وتعاد الثنائية القديمة

(١٥٣) المعارضة السرية في الداخل الشيعة والمعارضة العلنية في الخارج هم الخوارج والمعارضة العلنية في الداخل هم المعتزلة .

(١٥٤) يعتبرها البغدادى الباطنية والمغالاة من الروافض والمجسمة والمشبهة ، الاصول ص ٣٣٠ — ٣٣٨ ويضمها كلها ابن حزم في الشيعة ، الفصل ج ٥ ص ٢٤ — ٢٩ .

وتساعد ثنائية الخير والشر فرق المعارضة على مقاومة سلطة البغى لانها عقائد صراع بين الحق والباطل ، بين الخير والشر ، بين المقهور والقاهر وكما تساعد عقائد التوحيد عند الفرقة الناجية على قهر المعارضة باسم الاله الواحد والسلطان الاوحد . وبالنسبة للنبوات لما كان تركيز فرقة السلطان على ان المعجزة هي الدليل على صدق النبوة فقد انكرت المعجزات الخارقة للعادة من اجل انكار النبوة وتقوية الائمة . كما تم انكار الملائكة من السماء الحاملين للوحى في معرض انكار النبوة من اجل تقويض مصدر النبوة في الوحى . وتم تاويل الملائكة لحساب المعارضة ، فجبرائيل وميكائيل واسرافيل زعمواها . اما الشياطين فهم بخالفهم ، الابالسة علماء السلطان (١٥٥) . ليس الانبياء سحرة بل قادة . هم قوم احبوا الزعامة فساسوا العامة بالنواميس والحبل طلا للزعامة وبدعوى النبوة ثم استعبدوهم بالشرائع من اجل ابقاء الناس تحت امرتهم . على عكس الائمة الذين ياتون لتحرير الناس ، لكل نبى دور سبع اذا انقضت ظهر في دور آخر . يقومون بتاويل الشرائع حتى تخف قبضتها على الناس ويتحررون منها . فالصلاة الثناء على الامام ،

(١٥٥) هذه هي فرقة الباطنية واتحادها مع المجوس حتى خرجت عن فرق الاهواء ودخلت في فرق الكفر . لم تتمكنك شيئا بأحكام الاسلام لا في الاصول ولا في الفرع . دعا المجوس بالتمويه الى دين الوثنية . وقد تشاور المجوس زمان المأمون في استئذانك ولكم فعلوا عجزهم عن قهر المسلمين . فدبروا في تاويل اركان الشريعة على وجوه تؤدي الى رفعها وانتدب لذلك حمدان بن قرمط زعيم القرامطة وعبد الله بن ميمون القداح زعيم الباطنية بمصر . وخالفوا مع اتباعهم المسلمين في التوحيد . فالاله هو الاول الذى خلق شيئا ثانيا فهو مع الثانى مديران للعالم . وهذا بعينه دين المجوس ان الاله خلق الشيطان ثم ائنه مع الشيطان يديران للعالم . فهو مدير الخيرات والشيطان مدير الشرور . وقالوا في النبوات برفض المعجزات المناقضة للعادة . وانكروا نزول الملائكة من السماء . تأولوا الملائكة على دعايتهم الى بدعتهم . وزعموا أنهم كباراؤهم المسمون بجبرائيل وميكائيل واسرافيل . وتأولوا الشياطين على مخالفيهم ، وعلماء مخالفيهم الابالسة ، الاصول ص ٣٣٠ — ٣٣١ .

والزكاة دفع الخمس اليه ، والصوم الامساك عن افشاء اسرارهم عند مخالفتهم ، والزنا افشاء اسرارهم بغير عهد . وينتهى التأويل الى اسقاط العبادات والحدود ، فبياح الخمر وبياح نكاح ذوات المخازم ويعود دين المجوس . فاذا كانت الثنائية عقيدة صراع لاجتماع الاضطهاد في . قابل عقيدة التوحيد لاجتماع الغلبة فان الامامة ايضا تكون في مجتمع الاضطهاد ووسيلة تحرر من النبوة كعنصر قهر في مجتمع الغلبة . واذا كان تطبيق الحدود والشرائع في مجتمع القهر وسيلة للضغط الاجتماعي فان تأويل الشرائع في مجتمع الاضطهاد وسيلة للتحرر من الشريعة حتى تسقط نهائيا ويتحرر الانسان مع نفسه اولا قبل ان يتحرر من الآخر ، والى الداخل قبل ان يتحرر الى الخارج . فالاباحة رد فعل طبيعي على الكبت . وان طبيعة السلوك في المجتمع المغلق هو التحرر في اطار الانغلاق ، التحرر المنعكس على الذات كوسيلة لتقويض مجتمع القهر من الداخل (١٥٦) . وكان من الطبيعي ان تحكم عليها فرقة السلطان بانهم مجوس ، تؤخذ منهم الجزية وتحرم ذبائحهم ونكاحهم او بانهم زنادقة تقبل توبيخهم اذا جاءوا تائبين ولا تقبل بعد ضبطهم متلبسين في خلاياهم السرية (١٥٧) .

(١٥٦) عند الباطنية الانبياء قوم احبوا الزعامة فساسوا العامة بالنواميس والحيل طلبا للزعامة بدعوى النبوة والامامة . كل واحد منهم صاحب دور سبع اذا انقضى دور سبعة تبعهم في دور آخر ، الفرق ص ٢٩٦ ، ان المسلمين كنوح وابراهيم وموسى وعيسى ومحمد وكل من ادعى النبوة كانوا اصحاب نواميس ومخاريف احبوا الزعامة على العامة فخدعهم بنيرانها واستعبدوهم بشرائعهم . الانبياء ساسة احتالوا للزعامة على العامة بالنواميس وكل واحد منهم صاحب نور اذا مضى عن دوره سبعة انقضى دوره واستؤنف بغير أمره . الصلاة الثناء على الامام ، والزكاة دفع الخراج والصوم الامساك عن افشاء اسرارهم عند مخالفتهم ، والزنا افشاء اسرارهم بغير عهد . اسقطوا العبادات والحدود ، واباحوا الخمر ونكاح ذوات المحارم ، وهذا هو التمجس ، الفرق ص ٢٩٦ .

(١٥٧) اختلف الاصحاب في حكمهم . لهم اما مجوس تؤخذ

وقد تعتمد عقائد أخرى للمقاومة السرية لا على الثنائية المتأرضة بين الخير والشر بل على الحلول ، حلول الله في الإنسان ، وحلول الروح في البدن . فنتيجة لابعاد الله عن العالم يأتي إليه ، ونتيجة لابعاد المظلوم وانكار حقه فأنه يتأكد بحلول الله فيه . يظل الله حاضرا حتى ولو غنى الإنسان ، فالحق باق حتى ولو انهزم أنصاره . وكما يحل الله في الإنسان يحل في الكون ويصبح الله والإنسان والطبيعة شيئا واحدا . هذا الإنسان الذي يحل فيه هو الإنسان المتميز ، القائد الزعيم . وهو الامام الذي يقوم بالتبليغ عن الرسالة الثانية باسم الله الى الأمة ليحقق الظلم ويعيد الحق ويؤسس العدل . فاذا ما حدثت الروح في البدن أصبح سلوك الجوارح شرعا بفعل الروح فتسقط العبادات والمحرمات والشرائع التي تمارسها وتطلبها فرقة السلطان . وتكون للجماعة السرية وشريعتها الخاصة التي تقوم على التحرر الذاتي مع النفس ان استحالة التحرر من الآخر في الخارج . وتجاوز شهادة الزور على مخالفهم بل وخنتهم تقوية لا واصر الجماعة السرية وتفككا للنظام . جماعة العلبة والقهر . كل من عداهم كافر ، كافرون الذين لا يناصرون الامام الحق ، وكافر الامام الحق الذي يترك قتال اعدائه . ونتيجة ذلك كان حكم فرقة السلطان عليهم بالردة ، وحكمهم حكم المرتدين (١٥٨) .

الجزية منهم وتحرم ذبائهم ونكاحهم او هم في حكم المرتدين ان ناسوا والا قتلوا وهو الصحيح . وعند مالك الباطني والزندبقي ان جساء تائبين ابتداء قبلنا التوبة منها ، وان أظهرنا التوبة بعد العثور عليها لم تقبل التوبة منهما وهو الاحوط ، الفرق ص ٣٠ .

(١٥٨) هذه هي فرقة الغلاة من الروافض . فعند البيانية الله على صورة انسان ، يفنى كله الا وجهه ، تحول روح الله في بيان بن سميان نصار آله ، وعند المغيرة الله له اعضاء على صورة حروف الهجاء ، الهاء فرج ، خلق الشمس والقمر من عين ظل . وفيهم من ادعى حلول الله في زعيمهم المغيرة بن سعيد . ويقال ان عبد الله بن معاوية حلت فيه الروح ، كما يقال باباحة المحرمات واسقاط

وقد تأخذ عقائد المعارضة صوراً أبسط بدلاً من الثنائية بين الله والشيطان أو حلول الله في الإمام وهي عقائد التجسيم والتشبيه . ففي التجسيم يكون لله حد ونهاية من جهة السفلى ومنها يماس عرشه ، ويكون محلاً للحوادث يرى الشيء برؤية تحدث فيه ، ويدرك ما يسمعه بادراك ما يحدث فيه . وفي التشبيه يكون الله على صورة إنسان . وإذا ما عبد الإنسان الله فأنه يعبد إنساناً مثله . والحقيقة أن التجسيم والتشبيه إنما يمثلان رد فعل على إبعاد الله عن حياة البشر ، واعتباره الفوق المطلق الذي ليس كمثله شيء ثم يعتد السلطان على هذا التصور ليمثله ويصبح هو الله . فبدلاً من الله السلطان أو السلطان الله ، هناك الآلهة التاريخ أو التاريخ الآلهة الذي يحدث فيه كل ما يقع في العالم من حوادث ومآسى . وهناك الآلهة الإنسان والإنسان الآلهة ، أي إنسان وليس السلطان الغريب من المباشرة والتشبيه به . ولا يعنى ذلك انفساد دلالة الحدوث على التوحيد لأنه إن لم يكن العالم حادثاً لم يكن هناك طريق لمعرفة الصانع . فالعالم ليس سلماً لغيره ، وأثبت الله لا يكون على حساب العالم بنفيه . فإله هو العالم والعالم هو الله . وبالتالي تعود الروح إلى الطبيعة كي ترتفعها إليه . وكلهم في حكم الكفرة عبدة الأوثان عند فرقة السلطان (١٥٩) .

العبادات ، وعند المنصورية عرج بابي منصور العجلى إلى السماء وإن الله مسح بيده على رأسه وقتل يا بنى بلغ عنى ثم أنزله إلى الأرض فهو الكسف الساقط من السماء . استحلوا خنق مخالفهم ، وعند الخطابية جعفر الصادق اله ، وأدعى الألوهية ، شهادة الزور لموافقيه على مخالفه . وأدعى المقتنع أن روح الله حلت فيه . وأدعت السبئية ألوهة على في حياته وأنه في السحاب ، الرعد صوته ، والبرق سوطه ، واكفرت الكهلوية الصحابة بتركهم بيعة على ، وأكفروا علياً بتركه قتالهم ، وكلهم مرتدون من الدين حكمهم حكم أهل الردة ، الأصول ص ٣٣١ — ٣٣٢ .

(١٥٩) هذه هي فرقة المجسمة والمشبّهة . المجسمة مثل الكرامية

وفي صياغة أخرى لعقائد المعارضة بالإضافة الى الثنائية المتعارضة بين النور والظلمة أو حلول روح الله في شخص الامام أو القول بالتحسيم والتشبيه يتم الاعلان عن الوهية الائمة . فالامام لم يمت بل • وحي قائم في الجبال يعيش مع الاسود والنمور وفي الكهوف والوديان تاتيه الملائكة برزقه غدوة وعشية لا يموت الا بعد أن يعيد الحق الى نسابه ويملا الارض عدلا كما ملئت جورا . يتحد بالعالم وبالكون فيأتى في السحاب . والتصديق به داخلى محض عن اقتناع باطنى وليس عن شهادة حسية حتى ولو أوتى انتصاره بدمائه سبعين مرة لم يصدقوا بموته (١٦٠) . ومادام الامام الها حيا لم يمت فإنه يعود ويرجع ،

في خراسان والمشبهة مثل البيانية والمغرية والجواربية (داود الجواربى) والهشامية (هشام بن سالم الجوالقى) . ومعهم من زعم أن بعض الناس اله أو أن الله حل فيه كما تقول الحلولية مثل الخطانية (جعفر الصادق) والرزامية (أبو مسلم) والمبيضة (المقنع) . وكلهم كفرة مثل عباد الاوثان ، الاصول ص ٣٣٧ — ٣٣٨ .

(١٦٠) هذه هي فرقة الشيعة عند ابن حزم . فعند الجارودية (الزيدية) الامام حى لم يمت ، ولا يموت حتى يملا الارض عدلا كما ملئت جورا (وهو محمد بن عبد الله بن الحسن بن الحسين بن على القائم بالمدينة ، يحيى بن عمر ، محسن بن القاسم بن على بن عمر بن على بن الحسين بن على ، محمد بن على وهو ابن الحنفية) ، حى بجبال رضوى عن يمينه أسد وعن يساره نهر ، تحدثه الملائكة ، يأتيه رزقه غدوا وعشيا ، وعند القطعية الامامية وهم جمهور الشيعة محمد بن الحسن حى لم يمت وهو المهدي المنتظر ، الفصل ج ه ص ٢٣ ، والغالية تقول بالالهية لغير الله . فعند السبئية على اله . وقال عبد الله بن سبأ لعلى أنت ، أنت ، أنت هو ، أنت الله فحرقهم على فقلوا الآن صبح أنه الله لأنه لا يعذب بالنار الا الله ، وقال ابن سبأ لو أتيتونا بدمائه سبعين مرة ما صدقنا موته ولا يموت حتى يملا الارض عدلا كما ملئت جورا ، وعند الحمذية محمد هو الله ، وعند الخطابية الآلهة آدم والنبيون ثم الحسن والحسين ثم محمد بن على ثم جعفر بن محمد ، وتقول القرامطة بالوهة محمد بن اسماعيل والبعض الآخر بالوهة أبى سعيد الحسن وأبنائه أو بالوهة أبى القاسم النجار

ينتظره الناس حتى يقودهم للقضاء على نظم البغى وشرائع البطلان .
ومن الطبيعى فى مجتمع الاضطهاد أن يتحول الموت الى حياة والهزيمة
الى نصر والزعيم الى اله ، فالتقصير فى حق الامام يؤدى الى الغلو فيه .
وقد ترتبط الوهبة الائمة بالتجسيم فيكون الرب سبعة اشبار بشير
نفسه نظرا لان العدد سبعة عدد رمزى والله يكون مقياس نفسه
ذاتا وموضوعا ولا يقاس بشيء غيره ، لحم ودم على صورة انسان
برد عليه الشمس مرتين . على راسه تاج ، أعضاؤه على عدد حروف
الهجاء ، الالف للساقين . لما اراد أن يخلق تكلم باسمه الاكبر فوقع
التاج . فالله كلمة أى أن جسمه حروف وعدد أعضائه بعدد الحروف ،
الالف للساقين . والخلق جزء منه بالكلمة ، تاج على رأسه . فالله
انسان وكون . ثم يتحول التوحيد الى العدل عندما يكتب الله باصبعه
اعمال العباد من المعاصى والطاعات أى أنه كل شيء مقدر سلفا ولا
خيرة ولا اختيار للعباد . ولما كانت رؤية المعاصى مثرة للازعاج والغضب
انفض عرقا واجتمع منه بحران الاول مالح مظلّم للمعاصى والثانى عذب
نير للطاعات وكان العالم فى البداية أصله الشر . فلما رأى ظلمة فى
البحر واتى ليأخذها طار وأخذه وقلع عينى الظل وخلق منه الشمس
وشمسا أخرى ، الكفار من الملح المظلّم والمؤمنين من العذب النير .
هذه أسطورة تمثل الصراع بين الخير والشر بين العدل والظلم ، بين
مجتمع الاضطهاد ومجتمع التهر . مصائر البشر طبقا لخطة كونية .
وليسبت طبقا لاختيار العباد بعد أن أساء العباد الاختيار أو وقعوا
تحت ضغوط الرشوة والتعذيب فنافقوا واختاروا على غير ما

أو عبّد الله ثم ولده حتى الآن أو أبى الخطاب ثم الحلاج ثم محمد بن
على وشيائش المقيم بالبصرة وأبو مسلم الراج المقنع الأعور القصّار
وأبو جعفر المنصور وعبد الله بن حرب ، الفصل ج ٥ ص ٢٧ — ٢٩ .

اعتقدوا (١٦١) . وإذا كان الله قريبا من العباد فإن علمه محدث . لم يكن يعلم شيئا حتى أحدث لنفسه علما . والله يريد الشيء ويعزم عليه ثم تبدوا له البدايات لأن علمه حادث متغير . وقد رجع ذلك إلى قوة الحوادث وإلى قرب الله وأن الله يصبح كصفحة للتاريخ تسطر فيها الحوادث ، وتسجل مآسى البشر (١٦٢) .

وفي السمعيات ، تظهر النبوة على أنها الموضوع البارز في عقائد المعارضة السرية في الداخل فالنبوة تعنى القدرة الخارقة وهى مستمرة في الأئمة . وهم مثل خاتم الأنبياء حرميون ، بشر عاديون وليسوا من الأشراف بالضرورة . فكما تحل روح الله في الأئمة تستمر النبوة فيهم (١٦٣) . وقد تاتى النبوة للإمام من الأساس بعد غلط جبريل وخلطه

(١٦١) عند هشام بن الحكم ربه سبعة أشبار بشبر نفسه . وعند داود الجواربى ، ربه لحم ودم على صورة الإنسان ، والشمس ردت على على مرتين ، الفصل ج ٥ ص ٢٣ ؛ وعند المغيرة بن سعيد معبوده في صورة رجل على رأسه تاج ، أعضائه على عدد حروف الهاء ، الألف للساقين . . . لما أراد أن يخلق تكلم باسمه الأكبر فوقع تاجه ثم كتب بأصبعه أعمال العباد من المعاصي والطاعات فلما رأى المعاصي أنفض به عرقا فاجتمع من عرقه بحران أحدهما مالح مظلم والثانى نير عذب ثم أطلع في البحر فرأى ظلمة مذهب فطار فأخذه فطلع عين ذلك الظلم ولعه فخلق من عينيه الشمس وشمساً أخرى وخلق الكفار من البحر المالح والمؤمنين من العذب ، الفصل ج ٥ ص ٢٥ ، عند بيان كل شيء يفنى إلا وجهه « كل من عليها فان ، ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام » ، الله أخبر الفناء على الأرض فقط ، الفصل ج ٥ ص ٢٥ - ٢٩ .

(١٦٢) عند هشام بن الحكم وتلميذه الضحاك علم الله محدث يريد الشيء ويعزم عليه ثم يبدو له فلا يفعل (الكيسانية) الفصل ج ٥ ص ٢٣ .

(١٦٣) تقول الشيعة بنبوة على ثم الحسن والحسين ومحمد بن على وجعفر بن محمد وموسى بن جعفر وعلى بن موسى ومحمد بن على والحسن بن محمد والمنتظر بن الحسن ، كلهم أنبياء . وتقول القرامطة بنبوة محمد بن اسماعيل بن جعفر ، وتقول الكيسانية بنبوة على وبنيه

بين محمد والامام . وبصرف النظر عن تعارض ذلك مع العقل كيف يغلط جبريل سهوا او عمدا والملائكة لا تخطيء ، وان اخطأت فالله يصححهم كما يفعل مع الانبياء ؟ وكيف يتعمد جبريل الخطأ وهو مطيع بالضرورة ، معصوم من الخطأ ؟ وهل يمكن الخطأ بين اوصاف خاتم الانبياء وأوصاف الامام النبى ؟ (١٦٤) والالهام طريق المعرفة وللإمام رهو أوثق من القرآن الذى يدل وزيد فيه ونقص منه (١٦٥) . كل ذلك انما يهدف الى اعطاء قوة لزعيم جماعة الاضطهاد حتى يستطيع الوقوف على قدم المساواة مع النبى فى مجتمع القهر والغلبة . وفى المعاد تغفر الجنة والنار ويكون الثواب والعقاب فى هذه الدنيا الى ابد الأبدى دون ما انتظار الى حياة بعد الموت ما دامت الارواح تتناسخ ، الخيرة فى ملائكة والشريرة فى حيوانات ، الخيرة هم دعاة مجتمع الاضطهاد

الثلاثة الحسن والحسين ومحمد بن الحنفية . أراد المختار أن يدعى النبوة لنفسه وسجع وأنذر بالغيب وقال بامامة محمد بن الحنفية . وادعى كل الأئمة النبوة مثل المغيرة بن سعيد وبيان بن سميعان « هذا بيان للناس » ومنصور العجلي الملقب بالكسف « وان يرد كسفنا من السماء » ، الله عرج به الى السماء ومسح رأسه بيده وقال ابن اذهب فبلغ عني ، ومعمر بائع الحنطة بالكوفة وعمر التبان وقد قال « لو شئت أن أعيد هذا التبن ثبرا لمعلت » ، ونبوة عمار الملقب بخداش ونبوة زينغ المائل بالكوفة ، الفصل ج ٥ ص ٢٤ .. ٢٧ .

(١٦٤) هذا هو موقف الغرابية احدى فرق الشيعة . فقد كان محمد أشبه بعلى من الغراب بالغراب ، وان الله بعث جبريل بالوحي الى على وغلط جبريل بمحمد ولا لوم على جبريل لانه غلط . وقالت طائفة انه تعمد ذلك وكفروه . ومحمد أربعون سنة طويل القامة كث اللحية ممتلئ الساقين أولج العينين قليل شعر الجسد ، وعلى صبي احدى عشر عاما قصير ، منكب ، عظيم اللحية ، ملوئ الصدر ، دقيق الساقين أصلع ، الفصل ج ٥ ص ٢٧ - ٢٩ .

(١٦٥) قالوا خجنتنا الالهام ومن خالفنا ليس لرشده ، والشيعة ليسوا رشدة ، بهم جنون . تقول الاملية أن القرآن مبدل زيد فيه ما ليس منه ونقص منه ، الفصل ج ٥ ص ٣٢ .

والشرير زعماء مجتمع الغلبة (١٦٦) . وفي الايمان والعمل وطبقا لطبيعة المجتمعات السرية فإنه تسقط الشرائع التي تمثل أداة ضغط وضبط اجتماعى فى يد مجتمع القهر والغلبة . ويباح كل شيء . وفى الوقت نفسه يخلق المجتمع السرى شريعته الخاصة التي تساعد على تماسكه الاجتماعى ويخلق محرمات جديدة فيه . فيتراوح سلوك المجتمعات السرية بين التوسع والتضييق ، بين الاباحة والتحریم ، بين اللين والتشدد دون توسط او اعتدال ، فالسلوك باستمرار فى أحد الطرفين (١٦٧) . وفى الامامة الكل كافر ، من بايع غير الامام ، والامام لرفضه حرب من لم يبايعه . وقد كان الامام مرتدا قبل ان يتولى الامامة . وقد يكون

(١٦٦) طائفة من الشيعة تقول بفناء الجنة والنار ، ومن الكيسانية من يقول الدنيا لا تنفى أبدا ، وطائفة أخرى تقول بتناسخ الارواح . يضربون البغال ويعطشونها على أنها روح أبى بكر وعمر ، الفصل ج ٥ ص ٢٢ — ٢٣ .

(١٦٧) من الامامية من يجيز نكاح تسع نسوة منهم . ويبيح أبو منصور العجلى المحرمات من الزنا والخمر والمبتة ولحم الخنزير والدم . وقال أنها هى أسماء رجال . وجمهور الرافضة اليوم على هذا . اسقط الصلاة والزكاة والصلاة والحج . أمر أحد أصحاب المغيرة بن سعيد بأن يسقى الاربع قدرا منهم به (محمد بن على) ليولج فيه النور وكانوا يقولون بالاشتراك فى النساء ، ومن ناحية التشدد فرض عبد الله بن حرب على اتباعه تسع عشرة صلاة فى اليوم والليلة ، وفى كل صلاة خمس عشر ركعة حتى ناظره رجل من متكلى الصفرية ففارقه أصحابه ولعنوه ورجعوا الى القول بامامة عبد الله بن معاوية ، ومن الامامية من يحرم الكرنب لأنه إنما ينبت على دم الحسين ولم يكن قبل ذلك . العجلى ملغونون بكبرهم وصلاتهم خلاف صلاة المسلمين لا يأكلون شيئا من الثمار ذيل أصله ، وأصحاب أبو منصور العجلى منافقون ورضاخون ، وأصحاب المغيرة بن سعيد لا يستطون حمل السلاح حتى يخرج الذين ينتظرونه ويقتلون الناس بالخنق والحجارة والخشب والكسفية يقتلون من كان منهم ومن خالفهم ويقولون نجعل المؤمن الى الجنة والكافر الى النار . يؤدون الخمس ممن خنقوه الى الحسن بن أبى المنصور . ويرى بن سعيد أن الانبياء لم يختلفوا قط فى شيء من الشرائع . ويحرم ماء الفرات وكل ماء نهر أو عين أو بئر وقعت فيه نجاسة ، الفصل ج ٥ ص ٢٣ — ٢٥ .

النبي هو المسؤول عن هذا الخطأ لعدم توضيحه الامر عن الامامة من بعده (١٦٨) . ويبدو أن النماذج الدينية من البيئات الحضارية المجاورة قد ساهمت في اثناء الصور الفنية وتنوع اشكال التعبير خاصة من اليهودية والمسيحية . وقد شاركت اليهودية مجتمع الاضطهاد في الظرف الاجتماعية والسياسية نفسها فيما يتعلق بالهوية الانبياء والائمة أو مشاركتهم في الخلق باعتبارهم أول المخلوقات ونزولهم آخر الزمان أو رجعة الاموات . وقد تداخلت البيئتان ليس فقط بفعل الترجمة ولكن بفعل التعايش بين الامم داخل الامة الكبرى . ولكن يظل العامل الغالب هو الظروف النفسية والاجتماعية لمجتمع المضطهاد الذي قد ظهر في شكل سياسى كما هو الحال في فرق المعارضة أو في شكل احتفالى كما هو الحال في جماعات الصوفية (١٦٩) .

(١٦٨) كثرت الكالمية جميع الصحابة بعد موت النبي اذ جحدوا امامة على وأن عليا كثر اذ سلم الامر الى أبى بكر ثم عمر ثم عثمان . وقال جمهورهم ان عليا ومن اتبعه رجعوا الى الاسلام بعد أن ادعى الامامة الى نفسه بعد مقتل عثمان وكشف وجهه وسل سيفه وقبّل ذلك كانوا مرتدين مشركين كفارا . ومنهم من يجعل الذنب على النبي الذي لم يبين الامر رفعا للاشكال ، الفصل ج ٥ ص ٢٣ — ٢٤ .

(١٦٩) يكثر ابن حزم من الاشارة الى اليهودية والنصرانية حتى أنه يفرد لهما أجزاء بأكملها من « الفصل » « في بيان وجوه النقل عندهم » نظرا لوجوده في الاندلس حيث تعايش اليهود والنصارى مع المسلمين في امة واحدة . فالنسبائية أصحاب ابن سبا اليهودى وقوله أن عليا في السحاب والرعد، صوته والبرق سوطه صور من التوراة ، والكيسانية تقول ان أبا مسلم أو عبد الله بن معاوية حى وسيظهر مثال اليهود القائلين بأن ملكى صدق بن عامر بن أرغشد بن سمام بن نوح والعبد الذى وجهه ابراهيم ليخطب ربنا بتت بنؤال بن ناقور بن تارخ على اسحق ابنه والياس وفنحاس بن الغازار بن هارون احياء الى اليوم ، الفصل ج ٥ ص ٢٣ ، ويستشهد الشيعة برجعة الاموات بما حدث في بنى اسرائيل فليس عندهم شيء الا وكان في هذه الامة مثله ، مقالات ج ١ ص ٧٢ ، وينزل عيسى آخر الزمان مثل رجوع الامم المنتظر . وان محنة على بين اصحابه وتاليهم له مثل محنة عيسى بين أصحابه ،

ب — المعارضة العلنية في الخارج . وتشمل كل فرق المعارضة التي آثرت حمل السلاح لتقويض دولة الظلم علنا . ولما استحال ذلك في الداخل لاصطدامها مع فرقة السلطان والعسكر والشرطة فانها خرجت على أطراف الامة للعودة اليها غزوا وفتحا جديدا . ويستجبل تكثير عقائدها في الالهيّات لانها تقوم على اصول التوحيد والعدل كما هو الحال في المعارضة العلنية في الداخل ، ولكن ياتى التكفير اساسا موجها ضد السبعيات (النبوات) خاصة في موضوعي النظر والعمل والامامة اى في عمل الفرد وعمل المجاعة . فعمل الفرد وفعل الدولة . فاذا كانت قوة المعارضة السرية في الداخل في الالهيّات في عقائد التالية والتجسيم والتشبيه فان قوة المعارضة العلنية في الخارج في النبوات في النظر والعمل وفي الامامة . ويصعب على فرقة السلطان تكثير التنزيه وتكثير اصول التوحيد والعدل . ونظرا لان المعارضة العلنية في الخارج اهل عمل وليسوا اهل نظر ، متحمسون سياسيا فانهم يعتدون في نظرهم على المعارضة العلنية في الداخل وهم اصحاب النظر والمعارضة

الفصل ج ٥ ص ٢٧ — ٢٩ ، وزعم ابو منصور ان عيسى اول من خلق الله ثم على ، مقالات ج ١ ص ٧٤ ، ومن التراث الصوفي يشار ايضا الى قصة الخضر والياس ، فالخضر من الخضر والرجوع والياس يمثل الصحراء والتقابل بينهما هو التقابل بين المروج والجذب . وسلك هذا السبيل بعض الصوفية فزعموا ان الخضر والياس حيان ، يلقي الناس في الفلوات والخضر في المروج والرياض وأنه متى ذكر حضر على ذاكره . وكفار براغواطه ينتظرون صالح بن طريفة الى اليوم ، الفصل ج ٥ ص ٢١ : كما تقول الصوفية بالطلول كما هو الحال عند الحلاج وباسقاط الشرائع او التشدد فيها . وعلموا ان كل من كفر بهذه الكفارات الفاحشة ممن ينتهى الى الاسلام فانما عنصرهم الشيعة والصوفية . فان من الصوفية من يقول ان من عرف الله سقطت عنه الشرائع . وزاد بعضهم واتصل بالله . وسعيد بن ابي الخير مرة يلبس الصوف ومرة الحرير المحرم على الرجال ، ومرة يصلى في اليوم ألف ركعة ، ومرة لا يصلى لا فريضة ولا نافلة ، وهذا كفر محض ، الفصل ج ٥ ص ٢٧ — ٢٩ .

• المقلية (١٧٠)

نفى السمعيات لا يظهر موضوع النبوة الا قليلا . فتحت وطأة المعارضة لفرقة السلطان وللنظام اللاشعري تستلهم نبوة أخرى قادمة من قوم آخرين تنسخ النبوة التي تحولت الى شريعة ظالمة . تستمر النبوة ولا تنقطع لان تحول النبوة الى خلافة ظالمة لا تقضى عليها الا نبوة جديدة . ويكون الدين الجديد عودا الى الدين الطبيعي بعد أن انهيار دين الوحي ومثلته دولة ظالمة . ويكون للدين الجديد كتاب آخر مطابق للدين الطبيعي ينزل مرة واحدة ويكشف الحقائق مرة واحدة دون تغير أو تطور أو نسخ طبقا لمصالح أحد حتى ولو كان الانسان نفسه أو جماعة المؤمنين . ويكفى للايمان الشهادتان حتى ولو كانت النبوة للعرب وحدهم والتزم الناس بالشهادة الاولى ثم طبقوا شرائع اليهودية أو النصرانية . فشرعية خاتم الانبياء تحولت على ايدي الناس الى شريعة ظالمة . في هذه الامة اذن شاهدان الاول خاتم الانبياء والثاني شاهد آخر قد لا يتعين ظهوره قبله أو بعده . وهنا تلحق المعارضة العلنية في الخارج - بالمعارضة السرية في الداخل في اثبات الحاجة الى امام آخر اى الى قيادة جديدة للامة . وتعبيرا عن التطهر والتزهد والتعفف تنكر احدى سور القرآن التي تشير الى الغواية تمسكا بالنقاء والطهارة الروحية (١٧١) •

(١٧٠) المعارضة المنيعة في الخارج هم الخوارج والمعارضة العلنية في الداخل هم المعتزلة . وتعتمد الخوارج في أصولها النظرية ، التوحيد والعدل ، على المعتزلة ولكن لها أصول عملية خاصة بها والتي تختلف عن أصول المعتزلة العملية (المنزلة بين المنزلتين والوعد والوعد) وان اشتركا بعد ذلك في الاصل الخامس ، الامر بالمعروف والنهي عن المنكر . وقد اختلف مؤرخو الفرق في عدد فرق الخوارج طبقا لعلم كل منهم بها . فيذكر مثلا ابن حزم الاباضية والفرق المعروفة في شمال افريقيا والاندلس بينما يذكر مؤرخو المشرق فرق الخوارج في البصرة وبغداد .

(١٧١) الاباضية ثلاث فرق : (١) من يقول أن في هذه الامة

وبصرف النظر عن إشارة عابرة الى المغاد واعتبار أن عذاب النار ليس هو العذاب الوحيد وأن العذاب لمخالفتهم وليس للموافقين معهم ، لغيرهم وليس لهم ، فإن الموضوع الغالب على المعارضة العلنية في الخارج في السمعية هو النظر والعمل والامامة . وهما متشابهان إذ أن الثاني ، ايمان الامام أو كفره ، يقوم على الاول ، تحديد معنى الكفر والايمان . فمرتكب الكبيرة كافر ومن لا عمل له لا ايمان له ولا وسط بين المؤمن والكافر فاسقاً كان أم عاصياً أم منافقاً . ففي لحظات المقاومة لا وجود للحلول الوسط ولا يثبت الا طرفا الصراع ، الشيء ونقيضه . وكيف يوجد وسط بين الايمان قولاً دون التصديق . وجدانا أو التحقيق عملاً ؟ والمعصية جهل وليست مجرد ارتكاب فعل مخالف للايمان . ومن أتى بكبيرة فقد جهل ليس من أجل الفعل ولكن من أجل المعرفة ، فالفعل معرفة ، والعمل نظر . فلو ضاع الفعل والعمل ضاعت المعرفة والنظر . وقد تكون المعرفة بالله والمعرفة بالنبي . فمن عرف الله وكفر بالنبي فهو كافر لا مشرك ومن جحد الله أو جهله فهو مشرك . فالمعرفة بالله أى التوحيد أساس الايمان والكفر تأصيلاً للاصول وبحثاً عن الجذور (١٧٢) . وإذا كانت الكبيرة هى ما طبق

شاهدين عليها هو أحدهما والآخر لا يدري من هو ولا متى ولعله كان قبله (ب) من كان من اليهود والنصارى يقول لاله الا الله محمدا رسول الله الى العرب (العيسوية) مؤمنون أولياء الله وان ماتوا على هذا العقد والتزام شرائع اليهود والنصارى (ج) دين الاسلام يستنسخ بنبي من العجم يأتى بين الصائبة وبقرآن آخر ينزل عليه جملة واحدة ، الفصل ٥ ص ٢٩ ، وعند اليزيدية أن الله سيبعث رسولا من العجم وينزل عليه كتابا من السماء وتكون ملة الصائبة المذكورة في القرآن وينسخ شريعة محمد ، وتكر الميمونية سورة يوسف ، الاصول ص ٣٣٢ — ٣٣٣ .

(١٧٢) عند المكرمية من أتى بكبيرة فقد جهل الله فهو جاهل ليس من أجل الكبيرة لكن لأنه جهل فهو كافر بجهل ، وعند الجفصية من

فيه الحد فان اى فعل مهما كان صغيرا وكان به الاصرار كان كبيرا (١٧٣).
ويظهر التارجح بين الشدة مع الخارج واللين مع الداخل في قوانين
الطعام والنكاح . فيكفر الامام في كل مكان وتحرم المياه كلها لو وقعت
فيها قطرة خمر ! ويحرم طعام اهل الكتاب وتحرم انواع من الطعام
مثل ذكر الحيوان ، رمز الحياة والقوة والعنف أو طهارة واستحياء
تعففا . والقضاء على من نام في رمضان فاحتلم واجب . ويحرم
اكل السمك حتى يذبح ، ويكفر من يخطب في العيدين ، الفطروالاضحى .
ومن مظاهر اللين الشرب من ماء الحبوب ، ولا صلاة واجبة الا ركعة
واحدة بالغداة واخرى بالعشي ، وأن الواجب في الزكاة نصف العشر
مما سقى بالانهار والعيون . والحج في جميع شهور السنة ولا تؤخذ
الجزية من المجوس . بل يصل الامر باللين الى تصور أن اهل النار
في لذة مثل لذة اهل الجنة . ويمكن اسقاط حد الخمر . ويجاز نكاح

عرف الله وكفر بالنبي فهو كافر لا مشرك ومن جهل الله أو جحدته فهو
مشرك ، وعند بعض الاباضية المنافقون على عهد رسول الله كانوا
موحدين أصحاب كبائر ، وعند بكر بن أخت عبد الواحد بن يزيد كل
ذنب صغير أو كبير ولو كان أخذ حبة خردل بغير حق أو كذبة خفيفة
على سبيل المزاح فهو شرك بالله وفاعله مشرك مخلد في النار الا أن
يكون من أهل بدر فهو كافر مشرك من أهل الجنة ، وهذا حكم طالحة
والزير ، وعذر الفضيلة الصفرية من قال لا اله الا الله محمد رسول
الله بلسانه ولم يعتقد ذلك بقلبه بل اعتقد السكر أو الدهرية أو
اليهودية أو النصرانية فهو مسلم عند الله مؤمن ولا يضاره اذا قال
الحق بلسانه ما اعتقد قلبه ، الفصل ج ه ص ٢٩ — ٣٣ .

(١٧٣) عند البنجات من كذب كذبة صغيرة أو عمل صغيرا وأصر
على ذلك فهو كافر مشرك وكذلك أيضا في الكبائر وأن من عمل من
الكبائر غير مصر عليها فهو مسلم ، الفصل ص ٢٩ — ٣٢ ، وعند
طائفة أخرى من الكرمية ما كان من المعاصي فيه حد كالزنا والسرقة
والقذف فليس فاعله كافرا ولا مؤمنا ولا منافقا واما كان من المعاصي
لا حد فيه فهو كافر وفاعله كافر ، وعند طائفة من الاباضية من زنى
أو سرق أو قذف فانه يقام عليه الحد ثم يستتاب مما فعل فان تاب ترك
وأن أبى قتل على الرده .

البنات وبنات البنين وبنات الاخوة وبنات الاخوات حفاظا على جماعة المؤمنين (١٧٤) . وتبلغ حماية مجتمع الاضطهاد لذاته ومقاومته لمجتمع الغلبة ونصرته لامام العدل في مواجهة الامام الظالم في تكفير المخالفين . ولا فرق بين البالغين والاطفال ، بين الرجال والنساء وكل من قعد عن نصرتهم ايضا فهو كافر فالحق مع الخروج على الامام الظالم . ولا سبيل للقضاء على الظلم الا بالخروج بالسلاح واستعمال العنف وقتل المخالفين . والقسوة على المخالفين اشد من القسوة على اهل الكتاب (١٧٥) . وبالرغم من استطاعة الناس الاستغناء عن الامام نظرا

(١٧٤) لو وقعت قطرة خمار في جنب ماء بغلاة من الارض فان كل من خطر ذلك فشرّب منه وهو لا يدري ما وقع فيه كافر ، والله يوفى المؤمن لاجتنابه . والازارقة تبطل رجم من زنى وهو محصن ، وقطعوا يد السارق من المنكب واوجبوا على الحائض الصلاة والصيام في حيضها . رفض البعض وقتل تقضى الصلاة اذا طهرت كما تقضى الصيام . وعند الرشيديّة الثعلبية الصفرية، الواجب في الزكاة نصف العشر مما سقى بالانهار والعيون ، ومن مظاهير اللين ما قرره البطيحي من انه لا صلاة واجبة الا ركعة واحدة بالغداة واخرى بالعشي ، الحج في جميع شهور السنة ، تحريم اكل السمك حتى يذبح ، عدم اخذ الجزية من المجوس ، كثر من يخطب في العيدين الفطري والاضحى ، لذة اهل النار في النار مثل لذة اهل الجنة في الجنة ، الفصل ٥ ص ٢٩ - ٣٢ ، وأسقطت النجذات حد الخمر ، تجيز الميمونية العجاردة الصفرية تكاح بنات البنات وبنات البنين ، وبنات الاخوة وبنات الاخوات .

(١٧٥) عند الازارقة ما خالفوهم مشركون واهل الكبائر من واقبيهم . استحلوا قتل النساء والاطفال من مخالفهم ، مخلصون في النار . واكفروا القعدة منهم عن الهجرة اليهم ، وترى الصفرية من بلغ الحلم من اولادهم وبناتهم فهو براء منه ومن دينه حتى يقر بالاسلام فيخلوه . وان قتله قاتل قبل ذلك فلا عوض ولا دية وان مات لم يرث ولم يورث . وطائفة اخرى من العجاردة لا تتولى الاطفال قبل البلوغ ولا تبرأ منهم لى تقف حتى يلفظوا بالاسلام بعد البلوغ ، وعند عيسى تلميذ بكر ، المجانين والبهائم والاطفال ما لم يلفظوا بالحلم لا يألون ، اباحت الازارقة دم الاطفال وقتل النساء ممن لم يكن في عنكرهم . وبرزت ممن قعد عن الخروج لضعف او لغيره ، كفروا

لطبيعتهم الخيرة والتي لا تفسد الا بالسلطة الجائرة فان الامام هو الذى يقوم بتطبيق الحدود وبالتالي هو الذى يحدد الكفر ، واذا كفر الامام كفرت رعيته معه مهما امتدت اطراف البلاد شرقا وغربا . ومن مات قبل ان تبلغه الرسالة فقد كفر ايضا . يكفرون الامة والامة تكفرهم ومع ذلك يمكن التعايش بينها ماداموا لا يحملون السلاح . فالمحك هو البطاعة لاولى الامر والاذعان للسلطان (١٧٦) .

ج - المعارضة العلنية في الداخل . وتمثل المعارضة العلنية في الداخل اقوى انواع المعارضة وامضاها نظرا لانها معارضة شرعية تقوم على النصيحة والامر بالمعروف والنهي عن المنكر وليس في اصولها النظرية الخمسة التوحيد والعدل والوعد والوعيد والمنزلة بين المنزلتين والامر بالمعروف والنهي عن المنكر ما يستوجب التكفير الا عن بسوء

مخالفتهم . يستعرضون كل من لقوه من غير اهل عسكرهم ويقتلونه اذا قال لنا مسلم ويخرمون قتل من ائتمن الى اليهود والنصارى او المجوس . شهد الرسول عليهم بالمرور من الذين كبروا السهم من الرجعة ، يقتلون اهل الاسلام ويتركون الاوثان ، الفصل ج ٥ ص ٢٩ - ٣٣ .

(١٧٦) . عند النجدات ليس على الناس ان يتخذوا اماما بل يكفي تعباطى الحق بينهم ، وعند البهيسية الصغرية ان كان صاحب كبيرة فلا يكفر حتى يرفع الى الامام فاذا اقام عليه الحد كفر ، وعند العموية البهيسية اذا قضى الامام قضية جور بخراسان او غيرها حيث كان في البلاد فيكفر هو والرعية حيث كانوا شرقا وغربا ، وعند طائفة من الصغرية اذا بعث النبي بفرض بقعة في ذلك الوقت الى اليوم لزم جميع اهل المشرق والمغرب الايمان به وان لم يعرفوا جميع ما جاء به من الشرائع . فمن مات قبل ان يبلغه شيء مات كافرا ، الفصل ج ٥ ص ٢٩ - ٣٢ ، تكفير الامة لهم ببناء على تكفيرهم الامة . تعتبرهم فرقة السلطان في عداد المرتدين وسائر اصنافهم كفرة في الشر ولكن لا يتعرض لهم طالما لم يتعرضوا للمسلمين طبقا لقول على (لا حكم الا الله) كلمة حق اريد بها باطل . لكم علينا ثلاث : لا نبدؤكم بقتال ، ولا نمنعكم من الشيء مادامت ايديكم مع ايدينا ، ولا نمنعكم مساحد الله ان تذكروا فيها اسم الله ، الاصول ص ٣٣٢ - ٣٣٣ .

نية وتعتمد حصار . وهى معارضة عقلية لا انفعالية ، علنية لا سرية ، تعتمد على الحجة والدليل ، وتطلب مقارعة الحجة بالحجة والبرهان بالبرهان . يصعب إذن تكثيرها على مستوى العقائد النظرية أو الممارسات العملية . وهى التى أنشأت الحضارة لأنها تعمل عقليا من الداخل كما أنها كانت الدافع على صياغة عقائد فرقة السلطان كرد فعل عليها ولتحقيق غايات مضادة لها . ويمكن عرضها بطريقتين . الاولى بعقائدها الرئيسية ثم بعقائدها الفرعية طبقا لمتنوعات الفرق داخلها . والثانية طبقا لموضوعات علم أصول الدين بصرف النظر عن فرقها الرئيسية أو الفرعية . الاولى الموضوعات من خلال الفرق ، والثانية الفرق من خلال الموضوعات (١٧٧) . وان تسمية الفرق بأسماء مؤسسيها لاولى وسائل الابعاد والمحاصرة وكان الفرقة تدعو لامكار مؤسسها وليست نسقا عقائديا مكتملا يبنى موضوعات عقائدية وأصولا عقلية . بل توضع مع المشبهة وفرق بين التنزيه والتشبيه أو مع الجبرية وفرق بين الجبر وخلق الاعمال (١٧٨) . ولا تذكر من فرق الامة الا فرق المعارضة دون فرق التأييد مثل الصوفية مع أن عقائدهم مخالفة تماما لعقائد فرق

(١٧٧) اتبع البغدادي الطريقة الاولى ، الموضوعات من خلال الفرق ، وعرض للمعتزلة والقدرية كفرقة رئيسية ثم لفرق النجارية والبكرية والضرارية وهى وسط بين المعتزلة والاشاعرة ، والجهمية ونصفها معتزلة فى نفى الصفات ونصفها الآخر جبرية فى الانفعال . الاصول ص ٣٣٤ - ٣٤٠ ، ويعرض الغزالي للمعتزلة والمشبهة كفرقة واحدة لا تقوم على التعليل بالمصلحة بل على التأويل وينقسم كل منهما الى غلاة ومتوسطين ، مسرفين ومقتصدين وشتان بينهما فى التأويل أو فى العقائد أو حتى فى التشريع ، الاقتصاد ص ١٢٦ ، واتبع ابن حزم الطريقة الثانية ، الفرق من خلال الموضوعات ، الفصل ج ٥ ص ٤٢ - ٤٦ .

(١٧٨) وذلك مثل وضع فرق المعتزلة تحت اسم النجارية (الحسين بن محمد النجار) والضرارية (ضرار بن عمار) والبكرية (بكر بن أخت عبد الواحد بن يزيد) ، وتسميتها بالقدرية التى تنكر القدر ورفض الجهمية معها لأنها تنكر الصفات وأمور المعاد وتقول بالجبر ، (البغدادي) وتوضع المشبهة معها كى يقضى على التنزيه (الغزالي) .

السلطان . مما يدل على أن مقياس التكفير ليس العقائد بل طاعة السلطان . فالصوفية ليسوا من قوى المعارضة بل نزعة هروبية من العالم في البداية وتنتهى بالاستسلام والرضوخ والاذعان . تؤيدها الدولة نظراً للمصالح المشتركة بينهما في ابعاد الناس عن العقل والوقوع في أسر الشعوذة والسحر . وقد قامت عقائد الفرقة الناجية وازدوجت بعقائد الصوفية مادامت الغاية واحدة . كما تم استثناء الفلاسفة عن التكفير وعقائدهم شبيهة بعقائد المعارضة السرية من الداخل ويعتمدون على التأويل مثلها . ولا تقسم الفرق حسب العقائد بل حسب التطرف والاعتدال ، الاسراف والاقتصاد ، المغالاة والتوسط وكان الهدف هو القضاء على التطرف والاسراف والمغالاة حتى يبقى النظام قائماً على الحلول الوسط بعد استبعاد وحصار كل الحلول الجذرية . فكل الفرق تقوم على التأويل ، والتأويل مشروع بناء على حق الاجتهاد . فدعاء المسلمين واموالهم محرمة فيما بينهم بواقع الشهادتين . وان ترك الف كافر في الحياة خير من الخطأ في سفك دم مسلم واحد . التكفير اذن ليس من أجل العقائد بل من أجل المواقف السياسية وهذه تتحدد بالتطرف او التوسط تجاه السلطان (١٧٩) .

(١٧٩) المعتزلة والمشبهة والفرق كلها سنوى الفلاسفة وهم الذين يصيدون ولا يجيزون الكذب لمصلحة أو لغير مصلحة ولا يشتغلون بالتعليل لمصلحة الكذب بل بالتأويل ولكنهم مخطئون في التأويل . فهؤلاء أمرهم محل الاجتهاد . والذي ينبغي أن يعيل المحصل اليه الاحتراز من التكفير ما وجد اليه سبيلاً . فان استباحة الدماء والاموال من المصلين الى القبلة المصرحين بقول لا اله الا الله محمد رسول الله خطأ ، والخطأ في ترك الف كافر في الحياة اهن من الخطأ في سفك محجة من دم مسلم . وقد قال النبي « امرت أن اقاتل الناس حتى أن يقولوا لا اله الا الله محمداً رسول الله » فإذا قالوها عصوا منى دماءهم واموالهم ألا بحقها » . وهذه الفرق منقسمة الى مفرقين وغلاة والى مقتصدين بالاضافة اليهم ثم المجتهد الذي يرى تكفيرهم وقد يكون ظنه في بعض المسائل وعلى بعض الفرق انه . وتفصيل آحاد تلك المسائل يطول . ثم تسير الفتن والاحقصاد

ففى المقدمات النظرية الاولى ، فى نظرية العلم ما العيب فى القول بان المعارف ضرورية ؟ ليست المعارف الضرورية هى المعارف الفطرية المفروزة فى النفس .والتي تدل على ان الطبيعة البشرية علقلة ؟ ليست المعرفة الضرورية شرطا للمعرفة الاستدلالية وكلاهما شرط التكليف ؟ ان رفض المعارف الضرورية من مرقعة السلطان والتركيز على المعارف المكتسبة انما يهدف الى زعزعة ثقة الانسان بعقله وايمانه بالمعارف الآتية من الخارج والتي تأتى من نظام الدولة وليست من داخل الفرد وان الصراع بين المعارف الداخلية والمعارف الخارجية هو صراع سياسى بين الحرية الطبيعية والقهر الاجتماعى ، بين المساواة الطبيعية واللامساواة الاجتماعية . اما التدقيق فى شروط التواتر وتصعيبها فان ذلك رد فعل على التساهل فيه ومن أجل التخفيف من سلطة النقل . فتحديد العدد بخمسة وأن يكون من بينهم .ولى انما هو ايمان فى الدقة وتركيز على شرط الامانة الداخلية والورع فى النقل بعد ان خضع النقل أحيانا للهوى والتحيز والمصلحة (١٨٠) .

فان أكثر الخائفين فى هذا انما يحركهم التعصب واتباع الهوى دون النظر للدين . ودليل المنع من تكفيرهم أن الثابت عندنا بالنص تكفير المكذب للرسول وهؤلاء ليسوا مكذبين أصلا ولم يثبت لنا أن الخطأ فى التأويل موجب للتكفير فلا بد من دليل عليه . وثبت أن العصمة مستفادة من قول لا اله الا الله قطعا . فلا ينفع ذلك الا بقايم ، وهذا القدر كان فى التنبيه على أن اسراف من بالغ فى التكفير ليس عن برهان أما أصل أو قياس على أصل . والأصل هو التكذيب الصريح ومن ليس بمكذب فليس فى معنى الكذب أصلا فيبقى تحت عموم العصمة بكلمة الشهادة ، الاقتصاد من ١٢٦ .

(١٨٠) عند الجاحظ لا فعل للانسان الا الارادة ، والمعارف كلها ضرورية ، ومن لم يضطر الى معرفة الله لم يكن مكلفا ولا مستحقا للعقاب ، وعند ثمانية أيضا المعارف ضرورية ، الا رسول من ٣٣٥ — ٣٣٧ ، عند خالد بن عبد الرحمن تلميذ أبى الهذيل ، الحجة لاتقوم فى الاخبار إلا بنقل خمسة يكون فيهم ولى الله لا يعرف بعينه وعن كل واحد خمسة مثلهم الى ما لا نهاية ، الفصل ج ٥ من ٤٥ .

ولكن الغالب في التكفير هو نظرية الوجود لانها تتعلق بالعالم والسيطرة عليه . فالوجود في ظاهره طبيعيات ولكن في حقيقته الهيات مقلوبة على الطبيعة . وبالتالي أمكن التكفير فيها لانها ليست مسائل طبيعية خالصة لا تمس العقائد . فماذا تكونت نظرية الوجود من الامور العامة (الميتافيزيقا) ومبحث الامراض (الظاهريات) ومبحث الجواهر (الانطولوجيا) فقد كان الغالب هو مبحث الاغراض والجواهر أكثر من ميتافيزيقا الوجود الخالصة التي هي مبادئ صورية عامة يحكمها العقل مثل الوجود والماهية والعدم والوحدة والكثرة والعلة والمعلول والوجوب والامكان والاستحالة ، باستثناء اثبات المعدومات أشياء على الحقيقة لا نهاية لها وذلك تعبير عن قوة الاحساس بالظلم من أجل اثبات الشر وليس مجرد تبخيره بتفائل المنتصر الذي بيده الامر (١٨١) . وفي مبحث الاعراض غلب مبحث كيف على أنه تحليل للحواس وخاصة الرؤية . والقول بأن الحواس أكثر من خمس ، سبع مثلا ، من أجل التركيز على أهمية المعارف الحسية وتنوعها (١٨٢) . ويطلق مبحث الجواهر والاجسام على مبحث الاعراض وكيف وذلك تكفيرا للمسائل بالموقف الطبيعي من أجل هدم القسائون واثبات لقدرة الله المطلقة القادرة على ايجاد جواهر بلا اعراض أو اعراض بلا جواهر وانكار نظريات الكون والطفرة والتولد وخلق الاجسام لاعراض بذاتها وبالتالي يتم تدمير الطبيعة لحساب الله أي القضاء على العالم لحساب السلطان مع أن خلق الطبيعة لذاتها ليس انكارا للخلق . والخلاف هو : هل الخلق من الخارج أم من الداخل ؟ هل هو خلق وفق ارادة مطلقة أم انه يتم وفقا لقانون ؟ وكيف يخلق الله الشرور والآثام والمعصيات والحيات والآفات ؟ وهل يصدر عن الخير شر وعن الحكمة سفه وعن

(١٨١) عند جميع المعتزلة الا هشام الفوطي المعدومات أشياء على الحقيقة لم تزل ، لا نهاية لها ، وعند الفرقة الناحية هذه دهرية ، الفصل ج ٥ ص ٤٣ .

(١٨٢) عند عباد ، الحواس سبع ، الفصل ج ٥ ص ٤٥ .

الافتقار خلل ؟ وأيها أكثر تنزيها لله ، أن يكون هو خالق الشر أم إن يكون الإنسان مصدر الشر ؟ وإذا كان الخير من الله والشر من الإنسان ليس سوداوية صرفة واتهما للذات أن يكون السلطان مصدر الخير ولا يفعل إلا الخير وأن الشر مصدره الإنسان الشرير وهو المعارض الرافض لأوامر السلطان ؟ ولصالح من إنكار العلة الثانية وارجاع كل شيء إلى العلة الأولى ؟ ألا يعنى ذلك إنكار إرادات البشر وتحويلها كلها إلى إرادة واحدة يصعب بعدها معرفة إرادة من ، إرادة الله أم إرادة السلطان ؟ ولماذا تكثير القائل بأن الأعراض كلها من جنس واحد ؟ ولماذا التباين في المادة ؟ أن الهدف من الفكر العلمى هو إيجاد قانون مطرد وإيجاد التشابهات في الأشياء في حين أن الهدف من الفكر الدينى هو إيجاد الاستثناءات والمخالفات في الأشياء . وإن اثبات الأعراض حركة أقرب إلى العلم من اثباتها أشياء ثابتة . ولماذا تكثير القائل بأن الأجسام خلقت الأعراض بأنفسها ؟ وهل يحتاج كل عرض إلى خلق مستقل وتدخل الإرادة الإلهية في كل لحظة وكأن الشيء ليس له قوة طبيعية من داخله ؟ وما الكفر في أن يخلق الله قوانين الطبيعة . أن تكون هي أسباب الحركة والثبات في الكون ؟ وما العيب في أن يكون الإنسان خالقا للأدراكات على سبيل القول ؟ ليس الإنسان صاحب أفعاله الجسمية العضوية ؟ وهل تدخل قدرة الله في عمل العين أو الأذن ؟ هل هذا تنزيه لله وتقديره حق قدره أم هو تصور اللاهوت القاهر ضد العلم وضد قوانين الطبيعة ؟ وأيها أقرب لاثبات القدرة الإلهية خلق الأعراض أم خلق الأجسام ؟ ما العيب في القول بأن الإنسان مدبر الجسد وأن الله مدبر الكون وأن مملكة الإنسان في بدنه كما أن مملكة الله في الطبيعة ؟ هل هذا شرك ؟ وهل من عظمة الله الاستئثار بكل شيء دون قوانين ودون أسباب أو وسائط ؟ ليس ذلك تبريرا للسلطة المطلقة في السياسة والاجتماع أو في غيرها من النشاطات الإنسانية ابتداء من بنية النفس وتصورات الذهن ؟ وما المانع من اثبات أعراض لا نهاية لها ؟ وهل يوقع ذلك في الشرك لأن الله لا نهاية له ؟ وهل التفرد بالوحدانية يعنى الاستئثار بها أم تعميمها حتى تكون

الوحدانية في كل شيء ؟ الا يمكن التفكير في الطبيعة دون حدود لاهوتية ؟ ان اللاهوت موقف نفسي خالص وليس موقفا علميا ، يعبر عن وضع وجداني تجاه العالم وليس عن اتجاه علمي نحو الطبيعة . وما العيب في القول بالطباع او قانون الجاذبية وبقاى قوانين الطبيعة ؟ هل مهمة اللاهوت اداة العلم واثبات العقيدة ضد قوانين الطبيعة وتصبرر الله مضادا للعالم ؟ الا يؤدي ذلك الى النتيجة العكسية ماثبات الطبيعة ضد الله ، وقوانين العلم ضد قواعد الايمان ، ومن ثم ينتهى علم العقائد الى القضاء على نفسه بنفسه واثبات شرعية مكتسبة للعلم ؟ وما المانع ان تكون الرؤية بين الرائي والشئ المرئى ، تفاعلا مشتركا بين الذات والموضوع ، وان تكون الاجسام كيفيات محضة تتلاقى فيها الذاتية والموضوعية بدلا من الذاتية الخالصة والموضوعية الخالصة ووضع الله كذات مطلق يرى الاشياء بدل الانسان ولا يفعل بها ؟ وما الداعى لاندخال الله في خلق الادراكات الحسية بعد تقابل الذات والموضوع ؟ (١٨٣) ولماذا تكثير القائل بان الانسان جسد لا روح ؟

(١٨٣) عند معمر ، الله لم يخلق شيئا من الاعراض ، وعند الاسكافي الله لم يخلق القنابير ولا المزامير ولا المازف ولا الخمر ولا الخنازير ولا الشياطين ، الفصل ج ٥ ص ٢٤ ، وعند الجعد اذا كان الجماع يتولد منه الولد فانما صانع ولدى ومديره وفاعله لا فاعل له غيرى وانما يقال ان الله خلقه مجازا . لا حقيقة . وقد رد عليه ، الجبلى بان الله هو الذى احبل مريم ، الفصل ج ٥ ص ٤٤ ، عند النظام الاعراض كلها حركات وانها جنس واحد ، الايمان جنس الكفر ، وفعل النبي جنس فعل ابليس ، وعند معمر ما خلق الله لونا ولا طعما ولا رائحة ولا حرارة ولا برودة . ولا رطوبة ولا يبوسة ولا حياة ولا موتا ولا صحة ولا سقما ولا قدرا ولا عجزا ولا اما ولا لذة ولا شيئا من الاعراض وانما خلق الاجسام فقط والاجسام خلقت . الاعراض في انفسها . وعند بشر ان الانسان قد يخلق الالوان والطعوم والروائح والرؤية والسمع والبصر وسائر الادراكات على سبيل التولد ، واثبت بشر اعراضا لا نهاية لها وان كل عرض يحل محله ما من سواه لا الى نهاية ، وعند الجاحظ الله لا يدخل احدا النار وانما النار تجذب أهلها الى نفسها وتمسكهم فيها على التسايد

وماذا يكون الانسان اذن ان لم يكن هذا المرئي امامنا ؟ ان علاقة الله بالعالم مثل علاقة الروح بالبدن ، مدبر له كون ان يكون حالا فيه . وما العيب في تعريف النفس بانها ماهية لا وجود ، ماهية خالصة (١٨٤) .

وفي الالهيات كان القول بحدوث الصفات حرصا على الذات الالهية وتنزيها لها من الشرك والتجسول بتعدد القدمات الذات والصفات واعترافا بان الصفات هي في النهاية تشبيه ، تطلق على الانسان حقيقة وعلى الله مجازا . وانكار الصفات ليس وقوعا في التعطيل بل حرص على التنزيه الخالص وعلى ان الله ليس كمثله شيء تعالى عما يصفون . كما ان ذلك سيحل قضية خلق الافعال ويعطى الانسان القدرة على خلق افعاله بنفسه . فانكار الصفات او القول بحدوثها هو اثبات

بطباعها . ووافق ضرار النجار في ان الجسم اعراض مجتمعة من لون وطعم ورائحة وحرارة أو ضدها . أو الاعراض التي لا يخلو منها الجسم ، الاصول ص ٣٣٩ - ٢٤٠ ، وعند النظام الالوان جسم وقد يكون جسما في مكان وأخذ . لا نعرف الاجسام بالاخبار لكن من رأى جسما فان الناظر اليه اقتطع منه قطعة اختلطت بجسم الرائي ثم كل من أخبره الرائي وهكذا الى ما لا نهاية . اذن هناك قطع من فرعون وابليس وابى جهل ومحمد وموسى في عين الرائي . وعنده ان لا يكون في العالم بل كل شيء في حركة ، وكل سكون يعلم بتوسط البصر فهو حركة . وعند معبر العكس ، لا شيء حركة وكل شيء سكون ، الفصل ج ه ص ٤٥ ، عند ضرار الاجسام اعراض مجتمعة ، والنار ليس فيها جر والثلج ليس فيه برد وأنما يخلق الله ذلك كله عند اللبس ، الفصل ج ه ص ٢٤ .

(١٨٤) عند النظام هو الروح وان احدا ما رأى انسانا قط وانما رأى قلبه ، وعند بشر الانسان غير هذا الجسد وانه عالم حكيم مدبر للجسد ؟ ليس بهتريك ولا ساكن ولا ذى لون ووزن ولا حال في الجسد ولا متبنا فيه ولكنه مدبر له فوصف الانسان بما يصف به ربه ، الاصول ص ٣٣٥ ، ٣٣٧ ، ووافقت البكرية اتباع بكر ابن أخت عبد الواحد بن يزيد النظام في ان الانسان غير الجسد ، وعند معبر النفس ليست جسما ولا عرضا ولا هي في مكان أصلا ولا تماسا ولا تباين ولا تتحرك ولا تسكن ، الفصل ج ه ص ٤٣ .

سلبى لحرية الانفعال عن طريق القضاء على وادعائها وفى مقدمتها علم الله المسبق وأرادته المطلقة . فلماذا اذن تكفير القائل بقسمة العلم الى قسمين ، الاول العلم بالعلم والشامل والثانى العلم بالخاص ، الاول قبلى والثانى بعدى ؟ ليس فى ذلك وقوع فى التناقض أو اثبات جهل الله ، وليس ظاهره علما وباطنه جهلا . انما الغاية اثبات العلم الاستقرائى الانسانى الذى يقوم على الكسب والمعارف الخارجية ثم انتقاد الحرية الانسانية من من علم الله المسبق الحاوى لكل شيء . وان اعتبار الصفات احوالا هو تحول الموضوع من مستوى الطبيعة ، الجوهر والاعراض ، الى مستوى النفس ، فأحوال النفس هى أحد الحلول الوسط بين الذاتية والموضوعية ، بين الاثبات والنفى ، بين القدم والحدوث ، بين التشبيه والتنزيه . بل ان التجسيم أيضا دافعه عند الصوفية وعند جهامات الاضطهاد . فالواقع أبلغ من الفكر ، والمادة أكثر حضورا من الروح ، والحس مشاهدة ، والعقل تصور . وان اعتبار الافعال من العرش وليس من الله هو زيادة فى التنزيه حتى يبقى الله وليس كمثله شيء غير متصل بالحوادث . والسمع والبصر وبسائل للعلم وليس بصفات مستقلة حتى يمكن رد التشبيه الى التنزيه . وما المانع أن يقال أن الله عقل وعقل ومعقول كما هو الحال عند الحكماء فالمثل الاعلى هو وحدة الذات والموضوع ؟ إن اثبات الحدوث فى الذات أو فى الصفات هو فى النهاية اثبات للزمان والتغير والحركة والتاريخ ورفض تصور الله فاعلا بلا مضمون ، فإله محل للحوادث وكل ما حدث فى التاريخ إنما يحدث بميله . فلا شيء خارج الله . ما دام الله هو كل شيء . وان خلق الاشياء على منوال سابق ونقط فى الذهن صورة انسانية لما يكون عليه الخلق يقاس بها الغائب على الشاهد . وان نفى الرؤية إنما هو رفض لتحويل الذات الى موضوع ، وآلوهى الخالص الى مادة . وفى الوقت نفسه يكون اثبات حدوث الكلام عودا الى تجسيم الكلمة وتحقيقها فى التاريخ ، مادامت أصبحت مقروءة ومنسوبة ومكتوبة ومرئية بصوت وحرف أو محققة ومطبقة كمعنى وشريعة . وأنه لمن الاجدى الاعتراف بأن الانسان لا يقدر على أن يصف الله فى ذاته . بل أن يدركه قياسا للغائب على الشاهد وان الاصل فى الوصف هو

النفسى ، نفى النقائص الانسانية وقلبها الى اوصاف الكمال الالهى (١٨٥) .

وفى أصل العذل لماذا يكون خلق الانسان لامعاله ومسؤوليته عنها

(١٨٥) محمد بن عبد الله بن مرة يوافق المعتزلة فى القدر وأن علم الله وقدرته صفتان محدثتان مخلوقتان . لله علمان أحدهما . الاول أحده جبلية ، وهو علم الكتاب ، علم الغيب كعلمه أنه يكون كفار ومؤمنون والقيامة والجزاء ، والثانى علم الجزئيات وهو علم الشهادة وهو كفتريزيد وايمان عمر . فان الله لا يعلم ذلك حتى يكون ، « عالم الغيب والشهادة » . لذلك يكفر من قال أن الله لم يزل يعلم كل ما يكون قبل أن يكون ، الفصل ج ٥ ص ٤٠ ، وعند معمر الله ليس عالما بنفسه فالعالم يعلم غيره لا نفسه ، الفصل ج ٥ ص ٣٥ — ٣٧ ، وعند البغداديين الله لا يرى ولا يسمع شيئا على معنى العلم بالمسموع والمرئى ، الاصول ص ٣٣٥ — ٣٣٧ ، وعند أبى الهذيل الله ليس خلafa لخلقه . وهو ينكر التشبيه لانه ليس إلا خلاف أو مثل أو ضد . ماذا بطل أن يكون خلafa وضدا فهو مثل . يقول أن الله لم يزل عليا وينكر أن يقال أن الله لم يزل سميعا بصيرا ، الفصل ج ٥ ص ٣٤ ، ص ٤١ ، وعند اسماعيل الرعنى العرش هو المدير للعالم وأن الله أجل من أن يوصف بفعل شيء أصلا ، وعند أبى هاشم لله أحوال مختصة به ، جامل للاعراض ، الفصل ج ٥ ص ٤١ ، وعند أبى عمر وأحمد بن موسى بن أحمد بن الله عاقل ، ومن « فضائح » الجهمية علم الله محدث مخلوق وأنه لا يعلم شيئا حتى أحدث لنفسه علما به وكذلك قولهم فى القدرة ، ويقول محمد بن عيسى الصوق الفساطحة على التجسيم . أما مقابيل بن سليمان فخالف جهم فى التجسيم . فالله عنده جسم ولحم ودم على صورة الانسان . وعند جهم الله ليس شيئا وليس لاشيء لانه خالق كل شيء ، وعند الكرامية الله يفعل فى ذاته ، ولا يقدر على انشاء خلقه ، ولا يقدر على غير ما فعل ، متحرك أبيض ، لا يقدر على إعادة الاجسام بل يقدر على أن يخلق مظهرها ، كلام الله أصوات وحروف هجاء مجتمعة كلها ج ٥ ص ٤٤ — ٤٧ ، تقول الجهمية بحدوث علم الله لأن هذا يوجب أن لا يكون عالما قبل حدوث علمه ، الاصول ص ٣٣٣ ، وعند ضرار بن عمر يرى الله بحاسة زائدة يرى به المؤمنون ماهية الاله ووصف الله بالماهية مثل أبو حنيفة وحفص الفرد ، وينفى ضرار الصفات الازلية وأن معنيها أنها حتى قادر عالم هو أنه ليس بميت ولا عاجز ولا جاهل ، وهذا يحتم عليه أن يكون الفرد حيا عالما قادرا لانه ليس بميت ولا عاجز ولا جاهل ، الاصول ص ٣٣٩ — ٣٤٠ .

كفرا ؟ ولماذا تكون حرية الاختيار كشرط للتكليف كفرا ؟ ان استرداد الانسان لأفعاله وجعلها اما له أو للطبيعة لانه لا يمكن أن يكون لا فاعل لها أصلا أو أن يكون فاعلها هو الله لأن الله لا يفعل مباشرة في الطبيعة ، ذاك ليس تجديفا على الله أو انكارا لسلطانه لان قوانين الطبيعة من خلق الله ونسب الكون من وضعه . ليس في خلق الاعمال أى خروج على التوحيد بل هو اكمال له واثبات للوسائط والاسباب . وهل الله ساحر ومشعوذ ، يقلب القوانين رأسا على عقب ، يجعل الشيء ساكنا متحركا أو في مكانين معا امام دهشة الناس ؟ ان بعض العبارات بالرغم من صياغتها التي قد تصطدم بايمان العوام تحت سيطرة فرقة السلطان تدافع عن القدرة الانسانية والقانون الطبيعي . ان القول ببناء مقدرات الله انما يهدف الى اثبات حرية الانسان . وان اثبات الانسان خلق افعاله ليس وقوعا في الشرك بل وحدانية الفعل ومسؤولية الانسان بدلا من اعزاء الوجدانية والمسؤولية الى الله كما هو الحال في الجبر أو اثبات الشراكة بين الله والانسان كما هو الحال في الكسب . وما المانع بصرف النظر عن الصياغة أن يقال ان الله مطيع لعباده اذا فعل مرادهم ؟ لهذا الحد بلغت قيمة الانسان واحترامه لنفسه ولفعله (١٨٦) . وما العيب في أن تكون للانسان استطاعة مثل الفعل

(١٨٦) من شنع المعتزلة عند ابن حزم (حاشا ضراى وحفص وكثوم) أن جميع أفعال العباد من حركاتهم وسكناتهم وأقوالهم وأفعالهم وأعمالهم وعقودهم لم يخلقها الله ثم اختلقوا . قالت طائفة خلقها فاعلها دون الله وأخر أفعال موجودة لا خالق لها أصلا ، وثالثة أفعال الطبيعة (الدهزية) ، الفصل ج ٥ ص ٣٣ ، عند المعتزلة كلها الا ضراى ويشتر بن المعتبر أن الله غير قادر على المحال ، جعل الجسم ساكنا متحركا ، أو الانسان في مكانين معا وهذا تعجيز لله ، وعند أبى الهذيل لما يقدر عليه الله آخر ونهاية بعدها لا يقدر على خلق ذرة أو بموضوعة أو تحريك ورقة ، وعند بشر الله لا يخلق لونا ولا طعما ولا رائحة ... ولا عرضا وأن الناس قادرون ، الفصل ج ٥ ص ٣٨ ، وعند الناشئ الله لا يقدر أن يسوى بين الانسان ، وعند الجاحظ الله لا يقدر أن يخلق دنيا مثل الدنيا قبلها أو بعدها .

لاخذ القرار ومع الفعل للتنفيذ وبعد الفعل لاستمرار النتائج وبقاء
الامر ؟ وهل في اثبات استطاعة الانسان وقدرته اى خروج على العقيدة
او الشريعة ؟ وكيف تقام الشريعة ان لم يكن للانسان استطاعة على
الفعل ؟ وكيف يقع التكليف والاستحقاق دون استطاعة ؟ ولماذا لا يكفر
القول بالجبر وانكار الاستطاعة والفعل ؟ هل العدل اقل قيمه
من التوحيد ؟ ولماذا لا يكفر القول بالقضاء على حرية الانسان وعقله ؟
هل التكفير فقط في حق الله وليس في حق الانسان ؟ وهل يكفر الانسان
لقوله بفناء الجنة والنار او بحدوث علم الله ولا يكفر لقوله بالجبر
وانكاره المسؤولية وكان ايمان الناس بالجبر في صالح فرقة السلطان
ويظل القائل به مؤمنا مطيعا وموطنا صالحا ؟ يكفر الانسان اذا ما قال
بمعائد فرق المعرضة ويؤمن اذا قال بمعائد فرقة السلطان (١٨٧) !

وفي العقل الغائى الشق الثانى في اصل العدل ما الكفر في لقول

والله لا يقدر على انشاء الأجسام الا بالتفريق والرتق دون الإعدام
وعند معمر وثمارة الله فعل العالم بطباعه ، الفصل ج ٥ ص ٣٥ —
٣٧ ، ويقول أبو الهذيل بفناء مقدورات الله حتى لا يكون بعدها
قادرا على شيء ، وقد كفر وأصبّل في باب القدر لاثباته خالفين
لاعمالهم سوى الله ، عند الجبائى الله مطيع عباده اذا فعل مرادهم ،
الاصول ص ٣٣٥ — ٣٣٧ .

(١٨٧) عند أبى الهذيل الانسان لا يفعل شيئا في حال استطاعته
وانما يفعل بالاستطاعة بعد ذهابها فالزمه خصومه أن الميت يفعل ،
الفصل ج ٥ ص ٤٦ ، الجبر وهو ان كان ماسدا لا يوجب تكفيرا
لانه خلاف في وصف العبد وانما يكفرون (الجهمية) في شيئين :
(١) قولهم بأن الجنة والنار تفنيان (ب) قولهم بحدوث علم الله لان
هذا يوجب أن لا يكون عالما قبل حدوث علمه ! الاصول ص ٣٣٣ ، وتكرر
النجارية كفرقة مستقلة عن المعتزلة لقولهم في خلق أفعال العباد ان
الاستطاعة مع الفعل وفي أنه لا يكون الا ما أراد الله ، وقد وافق ضرار
بن عبيد المعتزلة في أن الاستطاعة قبل الفعل وزاد أنها مع الفعل
وأنها بعض المستطيع ووافق الأشاعرة في أن أفعال العباد مخلوقة
لله وإبطال القول بالتولد ، الاصول ص ٣٣٦ — ٤٤٠ .

بالصلاح والاصلاح أو بالعلية والغائية في الخلق ؟ ما العيب في أن يوجب الله على نفسه القانون درسا للانسان وتعلما له بأن كل شيء يخضع لقانون وأن لشيء متروك للهوى أو للمصادفة ؟ وبصرف النظر عن الصباغة التي قد تبدو متناقضة — كيف يوجب الله على نفسه فعلا وكيف يخضع نفسه لقانون — وبصرف النظر عن النتائج المتخوف منها — كيف تكون افعال الله حادثة — فان الغاية هي تصور عالم يخضع لقانون حتى يمكن تسخير العيش فيه . ان وجود قانون خلقى او طبيعى لا يعنى تحديد أية قدرة مطلقة وذلك لان صفات هذا القانون الاطراد والمصوم والشمول وهي صفات مطلقة يدركها الانسان ويمتد بها فيكون قادرا على خلق افعاله وممارسة حريته . وما العيب في أن يكون الانسان خالقا والتضحية بالله في سبيل الانسان يرضاها الله ؟ بل ان خلق الانسان لافعله لا حدود لها ويستطيع المسلم أن يفعل حسنات أكثر من النبی لو طال عمره ؛ ولماذا نسد الطريق أمام امكانيات الانسان وتفاوله ؟ بل ان الله يزيح علل العباد حتى يجعلهم أكثر قدرة مما هم عليه . وهو لا يفعل بهم الا الصلاح ولا يختار الا الاصلاح لهم . لم يخلق الايمان ولا الكفر ولا افعال العباد ولكن العباد هم خالقو افعالهم الداخلية والخارجية والطبيعية والاجتماعية . وهو لا يظلم احدا ولا يخرق قانون الاستحقاق . ولا يقلب الاضطداد ولا يفعل الشر . وإيهما أكثر تنزيها لله اذن جعل الله ، وهو الخير ، مصدر الشر أم تبرئته عن فعل الشر ؟ ايها الخطر : ارتكاب خطأ في الصياغة اللغوية بقول « الله لا يقدر على ... » أم ارتكاب خطأ فعلى وهو جعل الله مسؤلا عن الظلم ؟ الله خير محض ولا يفعل الشر بعكس الانسان الذى يفعل الجـ والقبيح . ليس معنى ذلك أن الانسان أقدر من الله بل أن للانسان حرية الاختيار والله ضرورة الخير . فما البديل عن هذا التصور بحيث يحفظ لله ضرورته وللانسان حريته ؟ (١٨٨)

(١٨٨) عند أبى هاشم يجب على الله أن يزيل علل عباده في كل ما أمرهم به . الله أوجب ذلك على نفسه ، الفصل ج ٥ ص ٤٢ ،

وبالنسبة للسمعيات فان القول باستمرار النبوة هو رغبة في استمرار المقاومة بالسلاح الفكرى نفسه . ولما اولت فرقة السلطان النبوة لصالحها فان فرق المعارضة قالت باستمرارها . فليس من العدل أن تتحول النبوة الى خلافة ظالمة ولا تستمر كى تحقق غايتها من اقرار العدل . فالنبوة مستمرة فى المقاومة ، والامام العادل ولبس الامام الظالم هو خليفة النبى ، والزمان لم ينته بعد ، والتطور لم يكتمل بعد ، والنبوة لم تحقق غايتها بعد طالما ان حكم العدل لم يتحقق وان حكم

لو طال عمر المسلم لحاز ان يعمل من الحسنات والخير اكثر مما عمل النبى ، وقال المعتزلة كلهم الا ضرار لو عاش المسلم لفعل خيرا من النبى ، الفصل ج ٥ ص ٤٣ — ٤٤ ، وعقد عباد بن سليمان تلميذ الفوطى أن الله لا يقدر على أن يخلق غير ما فعل من الصلاح . ولا يحوز القول بأن الله خلق الكافرين بل خلق الناس . الله لا يقدر على أن يخلق غير ما خلق ، وأن الله لم يخلق المجاعة ولا القحوط . لم يأمر الكفار بالايمان فى حال كفرهم ولا نهى المؤمنين عن الكفر حال ايماهم لانه لا يقدر على أحد الفعلين المتضادين ، علم الله وجوده حتى بالفعل الانسانى ، الفصل ج ٥ ص ٣٥ ، ٣٧ — ٣٨ ، وعند هشام الفوطى اذا خلق الله الشيء فانه غير قادر على خلق مثله بل غيره . وكان لا يقول حسبنا الله ونعم الوكيل أو أن الله يعذب الكفار بالنار أو أن يحيى الارض بالمطر . ويعتبر القول بأن الله يضل من يشاء ويهذى من يشاء الحاد . يقال ذلك عند قراءة القرآن فقط . يقول « حسبنا الله ونعم المتوكل عليه . ولا يقول الله الف بين القلوب » ، الفصل ج ٥ ص ٣٧ ، وعند الاسوارى أن الله لا يقدر على غير ما فعل ، ولا أن يهت من حى أو أن يحيى من يميت وأنه مرتبط بعلمه وعلمه لا يتغير وكذلك ارادته فى حين أن الناس يقدرون ، الفصل ج ٥ ص ٣٨ — ٣٩ ، وعند النظام لا يقدر الله على ظلم أحد أصلا ولا على شيء من الشر وأن الناس قادرون عليه وأنه لو كان قادرا على ذلك لكنا لانؤمن أن يفعله ، الفصل ج ٥ ص ٣٤ ، وعند المعتزلة كلها الا ضرار وبشر الله لا يقدر على لطف يلطف به الكافر حتى يؤمن ، وما فعله منتهى طاقته ، وهذا تعجيز ونقص ، وغير قادر على الكمال ، جعل الجسم ساكنا متحركا أو الانسان فى مكانين معا . وهذا تعجيز لله ، الفصل ج ٥ ص ٣٣ — ٣٤ .

م ٣٤ — الايمان والعمل — الامامة

الظلم هو الذى يسود . ولا يتطلب ذلك الهاما من الله أو وحيا منه بالضرورة بل يمكن أن تكون النبوة مكتسبة . فكل من بلغ الغاية من الصلاح وطهارة النفس أدرك النبوة . فالنبوة ليست هبة أو اختصاصا أو وفقا على أحد بل هى عامة فى كل من يبنى الاصلاح ويهدف إلى الكمال . فكل داعية رسول وكل رسول داعية . الرسل مثل الزعماء والقادة والمصلحين والثوار يهدفون إلى تغيير مجتمعاتهم إلى ما هو أفضل ولا حاجة إلى القاب مثل رسول الله أو نبي الله خشية أن يتحول القلب إلى شخص وتنقلب اللغة إلى وجود ، والمظهر إلى حقيقة ، والنداء إلى منادى . يكفى النداء على الرسول أو على أو المصلح باسمه دون القاب منعاً للتاليه أو التعظيم "زاد كما حدث فى الديانات السابقة ، والقرآن هو تجسيد النبوة ليس بالضرورة فى المصاحف المكتوب فى الورق بالحبر بين دفتى الكتاب بل هو إحدى صياغاته أو رواياته أو حكاياته . فالوحى أكثر من صياغاته الزمانية ، وتجربة أعم من التجسيديات الوقتية . ولا حرج فى انكار بعض حروف القرآن أى قراءاته لأنها اجتهادات شخصية تصيب وتطىء (١٨٩) .

وفى موضوع المعاد لماذا لا يكون العقاب فى الدنيا قبل الآخرة ، فى العاجل قبل الآجل ؟ وهل يتحمل العقاب على الظلم التأجيل ؟ وإذا

(١٨٩) ادعى أحمد بن فائوس تلميذ أحمد بن حابط النبوة ، وهو المراد « ومبشرا برسول من بعدى اسمه أحمد » ، وعبد الرعبنى اكتساب النبوة ممكن ، ومن بلغ الغاية من الصلاح وطهارة النفس أدرك النبوة وأنها ليست اختصاصا أصلا . ومن أصحابه من يصدقه . بفهم منطق الطير وبأنه ينفذ بأشياء قبل أن تكون ، الفصل ج ٥ ص ٤١ ، ولماذا لا يسمى كل داعية بعثة الرسول ، رسول الله كما سعى محمد ، والامر واحد . والتسمية لنا ، الفصل ج ٥ ص ٤٢ — ٤٣ ، وعند جعفر القصبي والاشجج القرآن ليس فى المصاحف بل هو حكاية القرآن ، الفصل ج ٥ ص ٤١ ، أنكر ضرار بن عمار حرف أبى بن كعب وابن مسعود فى القرآن وقال ان الله لم ينزلها ، ونسب اليها الضلال ، فى مصحفيهما ، الاصول ص ٣٣٩ — ٣٤٠ .

كان الامر كله مجرد تشبيهات وصور وقياس للغائب على الشاهد فلماذا يكون تشبيهه افضل من آخر وأولى منه ؟ ان العقاب في الدنيا افضل من العقاب في الآخرة ، ويعطى المظلوم أملاً لرفع الظلم عنه في ابدنيا برؤيته عقاب الظالم والقصاص منه تطبيقاً لقانون العدل والا كان غارغاً من غير مضمون بلا زمان ولا مكان ، بلا شعب وبلا تاريخ . وإيهما افضل تصور الثواب في جنة حسية بها طعام وشراب ونكاح أم جنة روحية أرفع قدراً بها معرفة وحكمة وتأمل ؟ وإيهما افضل ، القول ببقاء الجنة وأهلها حتى يظل الله متفرداً وحده بالبقاء ؟ وإذا كان الامر كله تشبيهاً في تشبيهه وقياساً للغائب على الشاهد فما المانع أن تجذب النار أهلها طباعاً لما كانت الطبائع أساس الحركة والاندفاع . ليست كل الهيئات طبيعيات مقلوبة كما أن كل الهيئات طبيعيات مقلوبة ؟ وإذا عم قانون الاستحقاق على كل كائن حتى فلماذا لا يحشر يوم القيامة الكلاب والخنازير والحشرات وكل مخلوق حتى ؟ وما المانع أن يكون العقاب على كل كائن حتى ثراباً أي تنعدم منهم حياة الوعي ويقظة الشعور ؟ وهل يالم الاطفال وهم غير عاقلين مكلفين والهدف من العقاب تصحيح حياة الوعي وبناء الشعور ؟ وإذا كان الامر كله آمنيات وتمنيات فما المانع أن يرى الله يوم القيامة في صورة يخلقها ويكلم عباده منها ؟ (١٩٠) .

(١٩٠) يقول أحمد بن حنبل الذي تضعه الفرقة الناجية مع المعتزلة بالتناسخ والكرور وأن الله ابتداءً جميع الخلق خلقهم جملة واحدة بصفة واحدة ، أبرهم ونهاهم . من عصى نسخ روحه في جسد بهيمة . القتال يبتلى بكل ما يقتل من حيوانات وحشرات ، ومن زنى كوفى بالمنع من الزنا ، والجبار يعاقب بالمهانة حتى يطيع طاعة لا معصية فيها فيذهب إلى الجنة أو يعصى معصية لا طاعة فيها فيذهب إلى النار . أصله أصل المعتزلة في العدل وطرده إياه ومشيه معه . للثواب داران أحدهما لا أكل فيها ولا شرب أرفع مكاناً من الثانية ، والثانية بها أكل وشرب أنقص قدراً ، الفصل ج ه ص ٣٩ — ٤٠ ، يقول النظام بحشر الكلاب والخنازير وسائر السباع

وفي النظر والعمل لماذا تكفير القول بالمنزلة بين المنزلتين ؟ الم يؤد دورا في التخفيف من حدة تكفير العصاة أو التضيق على جعلهم مؤمنين ؟ لماذا لا يكون المسلم فاسقا أو عاصيا أم منافقا اذا ما ارتكب الكبيرة ويكون وسطا بين المؤمن والكافر بحيث يتأكد على رد الفعل واثره في كمال الايمان ؟ واذا كان من شروط التوبة ترك الزلة في الحال والندم على ما فات والاصرار على عدم العودة عليها في المستقبل فما وجه الضلال في ذلك ؟ واذا كانت التوبة من ذنب تقتضى التوبة من جميع الذنوب فان ذلك لتحميس التائب وجعله اقرب الى الكمال الكمي بالاضافة الى الكمال الكيفي . لا يكون ذلك قسوة بقدر ما هو سلوك مبدئي لا يعرف الاستثناء ، فالمعصية تساوى جميع المعاصي ومن قتل النفس فكأنها قتل الناس جميعا . والسلوك المبدئي العقلى في المعارضة العنيفة لا يفترق عن أسلوب التطرف والمغالاة عند المعارضة السرية في الداخل . وان المعاصي قد تتحول عنده المعصية الى طبيعة ثانية فيطبع على قلبه وتنتهى لديه حرية الاختيار ولا يمكن تغييرها الا بطبيعة ثانية اقوى او بالرجوع الى الطبيعة الاصلية الاولى . والشهادة لا تطلب

الهمج الى الجنة ، وعند الجاحظ لا يدخل أحد النار وانما النار تجذب أهلها الى نفسها وتمسكهم فيها على التأييد بطباعها ، وعند ثمامة عامة الدهرية وسائر الكفرة يصيرون في الآخرة ترابا لا يعاقب واحد منهم ، الاصول ص ٣٣٥ - ٣٣٧ ، عند معمر وثمامة الكفار لا يدخلون النار بل يصيرون ترابا ، الفصل ج ٥ ص ٣٥ - ٣٧ ، وعند النظام الله لا يقدر على اخراج أحد من الجنة أو النار أو على احراق طفل في جهنم وان كل واحد من الناس والجن والملائكة قادر على ذلك فكان الله أعجز من كل ضعيف من خلقه ، الفصل ج ٥ ص ٣٤ - ٣٥ ، تقول الجهمية أيضا بفناء الجنة والنار ، الاصول ص ٣٣٣ ، عند البكرية الاطفال لا يألون في المهد وان قطعوا وحرقوا ولعلمهم يكونون عند ضربهم متلذذين وان صاحوا . لو لحقهم الألم بلا جرم منهم لكان ذلك ظلما عند الله ، والله يرى يوم القيامة في صورة يخلقها ويحكم عبادته في تلك الصورة ، الاصول ٣٣٩ - ٣٤٠ .

للمشاهدة لانها تعنى انتهاء المقاومة وتغليب الظلم بل تعنى الاعداد للنصر وان تكون فرص النجاح اكبر من احتمال الهزيمة . واذا كان اساس الجزاء والعقاب هو قانون الاستحقاق فمن الطبيعى الا يدخل الاطفال او غير العقلاء اذ ليس لهم ثواب ولا فضل ويصيرون ترابا اى يتحولون الى جساد . واذا كانت الحياة نعمة وتقدما بالنسبة الى الجهاد ولا يمكن ارجاعها الى الوراء فقد يصير الاطفال الى الجنة لتغليب الحياة على الموت ونظرا لطبيعة الخير . وما المانع من البعث الروحى دون الجسدى والروح افضل من الجسد ؟ وما المانع من بقاء المادة دون فنائها والقول بدورات لا متناهية وتحول المادة وتعاقب الاشكال والصور على مادة لا تفنى ؟ (١٩١) اما بعض المسائل العملية الأخرى

(١٩١) تعيب الفرقة الناجية على واصل انه أحدث القول بالمنزلة بين المزلتين في الفاسق ويؤيدون طرد الحسن البصرى له ، الاصول ٣٣٥ - ٣٣٧ ، وعند البكرية الكبائر نفاق ، وصاحب الكبيرة منافق وعابد للشيطان ، وفي الوقت نفسه مكذب لله واحد له وفي الدرك الاسفل من النار مخذ فيها ومع ذلك مسلم مؤمن . وبالتالي على طلحة والزبير ان كانت ذنوبهم كفرا وشركا الا انها مغفورة لهم للخبر القائل « ان الله اطلع على اهل بدر فقال لهم اعملوا ما شئتم فقد غفرت لكم » ، وقد شك ضرار بن عمر في جميع عامة المسلمين وقال لا أدري لعل سرائر العامة كلها كفر وشرك ، الاصول ص ٣٣٩ -- ٤٤ . وعند معمر وثمالة من مات مصرا على كبيرة ولو مرة واحدة فانه مخذ في النار ، وعند أحمد بن علي به أحور بن الاخشيذ من ارتكب ذنبا ثم ندم ثم عاد ثم ندم الى ما لا نهاية يظل مؤمنا ، الفصل ج ٥ ص ٤٥ ، وعند أبى هاشم لا تقبل توبة أحد من ذنب عمله حتى يتوب عن جميع الذنوب . تارك الصلاة وتارك الزكاة عاص ذلك مخذ في النار ، الفصل ج ٥ ص ٤٣ ، وعند بعض شبيوخ المعتزلة اذا عصى الله طبع على قلبه فيصير غير مأور ولا منهى ، وعند المعتزلة حاشا بشر وضرار لا يحل لأحد تمنى الشهادة أو يريد بها أو يرضأها لانها تغليب كافر على مسلم وانما يجب على المسلم الصبر على ألم الجراح ، الفصل ج ٥ ص ٤٤ ، عند ثمالة أبراهيم ابن رسول الله وجميع أولاد المسلمين الذين يموتون قبل الحلم والمحائين يصيرون ترابا ولا يدخلون الجنة ، عند اسماعيل الرعنى لا تبعث الاجساد بل الارواح ، والحساب للارواح . العالم لا يفنى أبدا ويكون الامر بلا نهاية ، الفصل ج ٥ ص ٤٠ - ٤١ .

فانها ترتبط بطبيعة مجتمع المقاومة من أجل توثيق الروابط الاجتماعية فيه وشحن المقاومة ولزيد من الضبط والاحكام في مواجهة الآخر ، وفي الوقت نفسه التراضي والتسامح واللين مع النفس تخفيفا عنها . فقد يحل شحم الخنزير ودماغه وتغذيذ الذكور وقد يحرم أكل الثوم والبصل ؛ ويوجب الوضوء عن قرقرة البطن . ونظرا للحساب العقلي الكمي للمعارضات العقلية العلنية فقد يحدد نصاب السرقة تحليلا رياضيا دون ما مراعاة للقصد والنية دون أن يستوجب ذلك الكفر أو الضلال (١٩٢) .

وينتهي موضوع الايمان والعمل في موضوع الامامة الذي يتراوح أيضا بين الشدة واللين ، الشدة مع مجتمع القهر واللين مع مجتمع المعارضة ، التصليب مع الخارج والتراخي مع الداخل ، القسوة مع الآخر والعطف مع الذات . فإذا كانت الثروة في مجتمع القهر أقرب الى الحرام منها الى الحلال في صناعة أو تجارة فانه لا يجوز للمعارضة الاقوت يومها تعففا عن المال الحرام . وتكون دماء مجتمع القهر وأمواله مباحة . وفي مقابل هذا التشدد مع الآخر يجوز نكاح المتعة تساهلا مع النفس . ولا يجوز الطلاق بكنائيات وان قارنتها نية الطلاق تعبيرا عن الدقة المتناهية والتشدد في حقوق الغير . ويمكن الشك في شهادة المجتمع كله تحريا للعدالة (١٩٣) . فإذا ما صعب تجريح عقائد المعارضة

(١٩٢) عند أبي عفار ، شحم الخنزير ودماغه حلال ، وتفخيد الذكور أيضا حلال (وربما أيضا عند ثمانية) ، الفصل ج ٥ ص ٣٩ ، وعند العلاف من سرق عشرة دراهم غير حبة لا اثم عليه ولا وعيد ، ومن سرق عشرة خرج عن الاسلام مخلد في النار إلا أن يتوب ، وعند النظم أن سرق مائتين غير حبة لا اثم وان سرق مائتين خرج من الاسلام وخلد في النار إلا أن يتوب ، الفصل ج ٥ ص ٤٤ — ٤٦ وتحرم البكرية أكل الثوم والبصل وتوجب الوضوء عن قرقرة البطن ، الاصول ص ٣٣٩ — ٤٤٠ .

(١٩٣) كان الرعيني اماما واجب الطاعة يؤدون اليه الزكاة . وكان يذهب الى أن الحرام قد عم الارض وأنه لا فرق بين ما يكسبه

فإنه يسهل اتهامها بالعمالة للخارج وتبسيثها لأفكار أجنبية وترويجها لأفكار مستوردة من الكفار سواء من البراهمة أو النصراني أو المجوس (١٩٤) . ويصبح حكم المعارضة العلنية في الداخل حكم المجوس أو المرتدين (١٩٥) . وتتوحد الفرقة الناجية بالامة كلها وتكفر عرق المعارضة بأنواعها باسم الامة ، وهى فى النهاية احدى الفرق ، مفرقة السلطان . فإذا شابته عقائد الفرق الضالة عقائد الفرقة الناجية

المراء من صناعة أو تجارة أو ميراث أو بين ما يكتسبه من الرقاق ، وأن الذى يحل للمسلم من كل ذلك قوته كيف ما أخذه . الدار دار كفر مباحة دماؤهم وأموالهم الا الاصحاب فقط . يقول بنكاح المتعة وهذا لا يقدح فى ايمانه أو عدالته لو كان مجتهدا ، ولم تقم عليه الحجة بنسخ ، الفصل ج ٥ ص ٤١ ، وأنكر النظام وقوع الطلاق بالكنابات وان قارنتها نية الطلاق ، شك واصل فى شهادة على وعدالته وأجاز أن يكون هو وأصحابه الفسقة وأجاز أن يكون الفسقة وأصحاب الجمل ، فشك فى الفريقين . لذلك قال لو شهد على مع واحد من أصحابه وكأنه حكم بفسقه . ومن قال بفسق على فهو الكافر الفاسق دونه ، الاصول ص ٣٣٥ — ٣٣٧ ،

(١٩٤) تتهم الخابطية من القدرية اتباع أحمد بن حنبل ومن المعتزلة المنتسبين الى النظام بأنه شبه عيسى بن مريم بربه وزعم انه الاله الثانى وهو الذى يحاسب الخلق يوم القيامة ، الفرق ص ٢٢٨ ، عند ابن حابط فضل الحذاء المسيح هو الذى خلق العالم وهو رب الاولين والآخرين وهو المحاسب للناس يوم القيامة والمتجلى لهم والذى عناه بقوله « ترون ربكم كما ترون القمر لا تضامون فى رؤيته » الانتصار ص ١٤٨ — ١٤٩ ، كما يتهم المردار راهب المعتزلة بأن اللقب أخذوه من رهبانية النصراني ، الفرق ص ١٦٤ — ١٦٥ ، وقد أكفر أبو موسى المردار النظام فى قوله بأن المتولدات من فعل الله . وقال يلزمه أن يكون قول النصراني « المسيح » ابن الله من فعل الله ، الفرق ص ١٦٦ ، وكان أبو الهذيل يتعامل مع الثنوية ويسألهم : اذا قلتم أن تباين النور والظلمة هو هبا وان امتزاجهما هو هبا فقولوا ان التباين هو الامتزاج وهو تناقض ، مقالات ج ٢ ص ١٥٧ — ١٥٨ .

(١٩٥) اختلف الاصحاب فى حكم فرق المعتزلة هل حكمهم حكم المحوس لقول النبى « القدرية مجوس هذه الامة » أو حكم المرتدين ، الاصول ص ٣٣٥ — ٣٣٧ .

نجت ، واذا خالفنها هلك (١٩٦) . ونظرا لضيق فرق المعارضة بفرقة السلطان فانه ينتهى ضيقها ببعضها البعض ويكفر بعضها بعضا ، كل منها يعتبر نفسه الوريث الشرعى لها فتفتت المعارضة وينتهى الامر بمزيد من السيطرة لفرقة السلطان .

٤ - فرقة السلطان .

اذا كانت الفرق الهالكة هى فرق المعارضة بأنواعها فان الفرقة الناجية هى فرقة السلطان . وعلى هذا الاساس ، الاختلاف فى الموقف السياسى ، يتم التكثير تحت ستار الخلاف العقائدى . ولكن هل عقائد الفرقة الناجية تعلو على النقد ولا تجد من يجرحها ويخطئها ؟ ومن هى الفرقة الناجية ؟ هل هى فرقة واحدة ام فرق عديدة ؟ وهل هناك عقائد موحدة لها ام أن الخلافات بينها لا تقل عن الخلافات بين الفرقة الناجية والفرق الضالة ؟ يرفض التراث الفقهى كل علم العقائد بما فى ذلك عقائد الفرقة الناجية ويبين انها لا تستقيم مع العقائد كما تعرضها النصوص الدينية كما أنها لا تستقيم مع العقل . وهو نقد عقائدى صرف وليس نقدا سياسيا تحت ستار العقائد لان الفقهاء فى معظمهم ليسوا من فرقة السلطان ولا من فرق المعارضة بل هم حماة الشرع والمدافعون عن مصالح الامة دفاعا مباشرا متجاوزين الاحزاب السياسية ودوائر البلاط . وتتعدد الفرق داخل الفرقة الناجية بحيث تتشعب داخل فرق المعارضة وتصبح لا وجود لها الا من خلال بعض فرق المعارضة . فالجميع اهل سنة وحديث . وهى فرق خاطئة فى تصورها وصياغتها للعقائد ولكن دون تكثير او تضليل (١٩٧) .

(١٩٦) ضلت النجارية فى قولها بنفى الصفات ونجت بقولها فى خلق افعال العباد بأن الاستطاعة مع الفعل وفى انه لا يكون الا ما اراد الله وفى باب الوعد والوعيد المشابه لقول السنة ، الاصول ص ٣٣٤ .

(١٩٧) هذا مثلا موقف ابن حزم الرافضى لعقائد الاشاعرة وفى

ويتوجه النقد الفقهي لمعتقدات الفرق الناجية مباشرة الى الالهيات في الذات والصفات ثم الى السمعيات في النبوة والايمان والعمل دون التعرض للمقدمات النظرية الاولى ، نظريتي العلم والوجود . فمصطلحا الذات والصفات ليسا مصطلحين شرعيين ولم يردا في الوحي ، باستثناء لفظ الاسم . انما هي كلها تشبيهات انسانية . وليست مصطلحات ، يستعملها الانسان طبقا لمعانيها ومدى تطابقها مع التجارب النفسية الفردية والاجتماعية . الاسم من الشرع اما التسمية فمن الانسان ، لا تشبيها ولا تنزيها بل خروج أصلا على المصطلحات الشرعية ولغة الوحي . ليس لله الا اسم واحد شرعى والباقي كلها تأويلات للانسان وتعبريات عن أحواله وتجاربه وأذواقه . وان وصف الذات أو الصفات أو الاسماء ليبدل على خلقها كلها . فماذا يعنى أن صفات الله ليست باقية ولا غائية ولا قديمة ولا حديثة ولكنها لم تزل غير مخلوقة بالرغم من القول بأن الله باق ؟ فان استعصى مفهوم الصفة يستبدل بمفهوم الحال أو المعنى وهما مفهومان انسانيان صرفان مثل الصفة . وماذا يعنى أن للناس أحوالا ومعانى لا معدومة ولا موجودة ، ولا معلومة ولا مجهولة ، ولا مخلوقة ولا غير مخلوقة ، ولا أزلية ولا محدثة ، ولا حق ولا باطل ، وهى علم العالم بأن له علما ووجود الواجد لوجوده ؟ هذا كله هوس مثل القول بأن الحق غير الحقيقة ، وهو ما ليس فى لغة ولا شرع . هل الكفر حقيقة وليس بحق ؟ ان القول بصفات قديمة فيه ابطال للتوحيد واثبات للتعبد والشرك . وان اثبات علم الله وقدرته لا يأتى بطريقة اثبات صفات قديمة اذ لا يجوز تسميته الا بنص ولفظ شرعى ،

داخلها يضم الجهمية والكرامية والمرجئة والصوفية . ويرفض من الاشاعرة خاصة الباقلانى والسمنانى وابن كلاب . ويركز ابن حزم خاصة على شنع المرجئة ، الفصل ج ٥ ص ٥٥ — ٧٠ ، الاصول ص ٣٣٧ — ٣٣٨ .

من كلام الله ذاته وليس من كلام الانسان (١٩٨) . ومهما تم من اثبات
التغاير بين علم الله وعلمنا وبين قدرة الله وقدرتنا فنظرا لاشتراك
الاسم فان كلا العلمين والقدرتين يدخلان تحت صفة واحدة هي العلم
او القدرة . فهل يجوز ان يشارك الانسان الله في صفاته او ان يشارك
الله الانسان في تسمياته ؟ ومهما تم من اثبات قدم علم الله وقدرته
وحدوث علمنا وقدرتنا يظل الاشتراك قائما في وقوع العلمين او في
وقوع القدرتين تحت جنس واحد . ومهما افردنا الله بهذه الصفات
واطلقنا عليه وحده هذه التسميات فان الانسان محتاج اليها ، والخلق
يوصف بها ، والحاجة تقتضى الظبية . وبالتالي زاحم الانسان الله في
الصفات والاسماء . صفات الله اذن هي نسبة الانسان صفاته له
ولا يمكن فصلها بعد نسبتها الى الله عن الانسان قياسا للغائب على

(١٩٨) يضع ابن حزم الباقلائي مع المعتزلة لاستعماله لغة الذات
والصفات ومصطلحاتها ويهاجمه لانه اقرب الاشاعرة الى المعتزلة
واستعمالا للعقل والاستدلال ، عند الباقلائي ما وجد الله من تسميات
يجوز اطلاقها عليه وان لم يسم بذلك نفسه دون أن يرد شرع ،
وعند الجبائي لو لم يجز لنا أن نسمى الله باسم حتى يائز لنا
لوجب ذلك على الله ، وعند الباقلائي وابن مورك ليس لله أسماء .
بل اسم واحد والباقي تسميات ، الفصل ص ٥٢ ، ص ٥٥ — ٥٧ ،
وعند عبد الله بن كلاب صفات الله ليست باقية ولا غائية ، ولا قديمة
ولا حديثة ولكنها لم تزل غير مخلوقة بالرغم من قوله انه باق ، ومن
حماقات الاشعرية : للناس احوال ومعاني لا معدومة ولا موجودة ،
ولا معلومة ولا مجهولة ، ولا مخلوقة ولا غير مخلوقة ، ولا ازلية ولا
محدثة ، ولا حق ولا باطل ، وهي علم العالم بأن له علم ، ووجود
الواجب لوجوده ... هوس قولهم الحق غير الحقيقة ، وهذا ليس في
لغة و شرع . هل الكثر حقيقة وليس بحق ؟ عند الاشعري مع الله أشياء
سواه لم تزل كما لم يزل ، وهذا ابطال للتوحيد ، حملهم على
النضلال ، ظنهم أن اثبات علم الله وقدرته وعزته وكلامه لا يثبت
الا بهذه الطريقة الملعونة ، لا يجوز تسميته الا بنص ، عند الباقلائي
له خمس عشرة صفة قديمة لم تزل مع الله وهي غير الله وخلاف
الله ، وكل واحدة غير الاخرى وخلاف لسائرهما ، وهذا اعظم من
قول النصاري التي جعلت مع الله اثنين ، وقد جعل الباقلائي مع الله
خمس عشرة لها ، الفصل ج ٥ ص ٤٩ — ٥٧ .

الشاهد . واذا كان المعنى صوابا فان التسمية خطأ . واذا كانت النية صحيحة فان النتيجة خاطئة . لم يخلق الله الانسان اذن على صورته ومثاله بل ان الانسان هو الذى نسي الله على صورته ومثاله . فبدلا من ان يكون الله تصورا حديا او فكرة محددة للانسان أصبح الانسان هو التصور الحدى او الفكرة المحددة لله . وبذل ان يكون الاختلاف هو الاساس بين الغائب والشاهد أصبح التماثل هو الاساس . اذا كان الله مريدا بنفسه فان الانسان مريد بارادة او اذا كان الانسان مريدا بارادة فان الله ، لانه اعظم ، مريد بنفسه . كما ان الامر بالشيء لا يدل على كونه مرادا ، والنهى عنه لا يدل على كونه مكروها الا بناء على قياس الغائب على الشاهد (١٩٩) . لم تمنع عقائد الاشاعرة اذن من الوقوع فى التجسيم والتشبيه . ولم يمنعها الاحتراز بقولها « بلا كيف » عن ذلك ، لانه مجرد تحصيل حاصل ، خطوة الى الوراء وخطوة

(١٩٩) هذا هو نقد ابن حزم للسمناني الذى يعترف بهذا الاشتراك اللغوى فى الصفات والاسماء بين الله والانسان . فعند السمناني وابن غورك الحدود لا تختلف فى قديم ولا محدث فى تحديدهم لعلم الله الذى يقع تحته علم الله وعلوم الناس . وهو ايضا موقف جهنم الذى ادى به الى انكار الصفات احترازا من الاشتراك . وعند السمناني العالم والقادر والمريد من الله ، وخلقته محتاج لهذه الصفات . وعنده ايضا ان صفات الله لا يختلف فيها الشاهد والغائب . وهذا تصريح على ان الله حال لم يخالفه فيها خلقه . الله اذا لم يكن غنيا بصفاته فهو فقير . الله ليس مريدا لنفسه (النجار ، الجاحظ) لان الواحد منا مريد بارادة ، مساواة الغائب والشاهد . عند السمناني ايضا ان الله حامل لصفاته فى ذاته ، وسعى الله جسما لذلك . اصاب المعنى واخطأ التسمية . الله مشارك للعالم فى الوجود وفى قيامه بنفسه كقيام الجواهر والاجسام ، وانه ذو صفات قائمة به ، موجودة بذاته ، موصوف بصفاته من جملة اجسام العالم وجواهره . وهو اذى من المشبهة . معنى قول النبی « ان الله خلق آدم على صورته ومثاله » انها هو على صفة الرحمن من الحياة والعلم والاقتدار واجماع صفات الكمال فيه ، واسجد له ملائكته كما اسجدهم لنفسه وجعل له الامر والنهى على ذريته كما كان الله . ولا يقول السمناني ان الامر بالشيء دال على كونه مرادا قديما كان او محدثا ولا يدل النص على كونه مكروها ، الفصل ج ٥ ص ٥٢ .

الى الخلف ، هروب والعقل اقدم . ان القول بقدم الصفات يؤدي الى القول بازلية الكلام وبالتالي ازالة القرآن وهو كتاب ، خبر وورق . كما يؤدي الى القول بازلية العالم لما كان العالم مخلوقا بالعلم الالهى والارادة الالهية (٢٠٠) . وقد ادى هذا التصور لقدم الصفات الى خطأ اعظم في تصور قائلون للطبيعة بدعوى الرد على الدهرية والحكماء والثنوية في القول بحتية قوانين الطبيعة . وانتهى الامر الى انكار سنن الله في الكون ورفض العلل المباشرة ، وانكار حرق النار واذابتها وسكر الخمر وشبع الحبز ورى الماء للشجر وبرودة الثلج وشبع الطعام وسقوط الحجر وحلاوة العسل ومرارة الصبر وكان الله خلق ذلك عند اللمس والذوق حتى ولو بدون حواس عندما يكون لقشور العنب رائحة وللحصى والفلك طعم ورائحة وهو حق ادى الى انكار الطبائع . كما انتهى الامر الى الوقوع في الاساطير الكونية مثل ان يكون في الاجرام جسم عظيم يمسكها من ان تهوى ثم افناه وخلق غيره الى ما لا نهاية وانكار قوانين الجاذبية (٢٠١) .

(٢٠٠) عند الباقلانى والسهناني كلام الله واحد وليس له كلمات كثيرة ، وكان أحد الاشاعرة يطحن المصحف برجله ويقول ليس فيه الا السخام والسواد . والبعض قال « من قال هو الله أحد » عليه اللعنة ! وعند الاشعرية الله لم يزل قائلاً لكل ما خلق او يخلق في المسانف كن الا ان الاشياء لم تكن الا حين كونها مما يدل على ان الاشاعرة قد تالت بازلية العالم ، الفصل ج ٥ ص ٥٥ .

(٢٠١) يدافع ابن حزم عن العلوية بالنص ضد انكار الباقلانى لها مثل « تطفح وجوههم النار » ، « وانزلنا من السماء ماء ... » ، « كل مسكر حرام » . . . ، تالت الاشاعرة لا حر في النار ولا في الثلج برد ولا في العسل حلاوة ولا في الصبر مرارة وانما خلق الله ذلك عند اللمس والذوق ، وهذا حق قادهم الى انكار الطبائع ، وعند الباقلانى لقشور العنب رائحة وللزجاج والحصى طعم ورائحة وللفلك طعم ورائحة ، الله خلق الارض وفيها جسم عظيم يمسكها ان تهوى هابطة ثم افناه يخلق غيره الى ما لا نهاية بلا زمان ، الفصل ج ٥ ص ٦٠ .

أما فيما يتعلق بأصل العدل فإن نقد الفقهاء لعقائد الفرقة الناجية إنما يتجه نحو سوء استعمال العقل في تأصيل العقائد وهو أيضا نقد الحكماء لعقائد الاشعرية (٢٠٢) . فالعقل عند الفرقة الناجية لا هو عقل ولا هو نقل . فالحجج العقلية لا نستقيم ، وتاويل النصوص بعيد ، فلا هي أحسن التاويل ولا هي تركت النصوص على ظاهرها . وقد اقتربت الفرقة الناجية من بعض نظريات العدل عند المعارضة العلنية في الداخل فيما يتعلق بوجود الصلاح والاصلاح واستحالة الظلم والفساد على الله وهو ما يناقض عقائد الاشعرية بأنه لا يجب شيء على الله ويأن القول بالصلاح والاصلاح تكذيب لله ويأن عدم قدرته على اظهار المعجزات على يد كذاب تعجيز لله (٢٠٣) .

وتأخذ السمعيات نصيبا أوفر من نقد الفقهاء للفرقة الناجية خاصة النبوة والايمان والعمل . فبالنسبة للنبوة كان محمد رسول الله في الماضي ، في فترة نبوته وفي حياته ولكنه ليس كذلك اليوم . فالنبوة موقوتة بزمان وظاهرة في عصر لانها تعبير عن تطور الوحي طبقا لتطور الوعي البشرى . وليس السبب طبيعيا ، ان الارواح أعراض تفنى ولا تبقى وقتين . أما الدليل على صدق الرسول فليس اطعمه المائتين والعشرات من صاع شعير (٢٠٤) مرة بعد مرة ، وسقيه الالف والالوف

(٢٠٢) يشابه نقد ابن حزم لعقائد الاشاعرة في « الفصل » نقد ابن رشد لها في « مناهج الادلة » .

(٢٠٣) عند الباقلاني الله لا يجب الفساد لاهل الصلاح ، وهذا تكذيب لله ، الفصل ج ٥ ص ٦٣ — ٦٥ وعند بعض الاشعرية الله لا يقدر على ظلم احد ولا على الكذب . وقالت اليهود والنصارى ذلك وأنه لا يقدر اظهار المعجزة على يد كذاب ، وهذا تعجيز يعكس الساحر القادر وكأن قدرة الله تشابه قدرة الساحر ! الفصل ج ٥ ص ٥٦ .

(٢٠٤) عند الاشاعرة والكرامية والجهمية محمد بن عبد الله ليس رسول الله اليوم بل كان رسول الله . وقتل محمود بن

من ماء يسير ينبع من بين أصابعه ، وحنين الجذع ، ومجىء الشجرة ،
وتكلم الذراع ، وشكوى البعير ، ومجىء الذئب وذلك لأنه لم يتحد
الناس بذلك ولا توجد آية الا ما تحدى به الكفار فقط . وهى معجزات
بها كثير من الخيال الشعبى وأنماط البيئات الحضارية الاخرى .

وعلى العكس من ذلك وفى مواجهة المعارضة العقلية يكون النظر
فى دلائل الاسلام فرضا ويكون الشك فى صحة النبوة شرط النظر ،
وهما طرفا نقيض اما الخرافة او الشك . فى الاول لا فرق بين النبى
والساحر وفى الثانى لا فرق بين النبى والفيلسوف . وقد يأتى يقين
النبوة من التواتر . اما اعجاز القرآن فانه قد يكون النظم وهو ما
تقول به فرق الامة كلها او القرآن القديم الذى لم ينزل ولم يقرأه أحد
ولم يسمعه أحد ! فكيف يكون هذا المجهول معجزا وكيف يدخل به
الناس التحدى ؟ والقرآن الذى بين دفتى المصحف فانه مقدور عليه .
اقل سورة منه ليست كذلك بل مقدور على مثله . اما تقسيم آيات
القرآن وترتيب مواضع السور فمن الناس وليس من الله وبالتالى
ينكر بعض الاشاعرة التوقيف . هو من الاجماع وليس من النبى . ويمكن
قراءة القرآن بالفرسية على خلاف اجماع الامة على قراءته بالعربية .
وعند أحد الاشاعرة خالف كل من فقهاء الامة الاجماع اما فى سجدة
فى قراءة القرآن او فى اعتبار البسملة جزءا منه او ابطال القياس مصدرا
من مصادر التشريع (٢٠٥) . اما بالنسبة لشخص النبى فلا يلزمه زكاة

سبكتكين بن مورك شيخ الاشعرية لذلك . والسبب أن الارواح
اعراض تفتنى ولا تبقى وقتين . وهو ما قاله العلّاف ، الفصل ج ٥
ص ٥٨ .

(٢٠٥) اطعمهم الرسول المئات والعشرات من صاع شعير مرة بعد
مرة وسقيه الالف والالوف من ماء يسير ينبع من بين أصابعه وحنين
الجذع ومجىء الشجرة وتكلم الذراع وشكوى البعير ومجىء الذئب
ليس من شئ من ذلك دلالة على صدق الرسول فى نبوته لأنه لم يتحد

مال لانه اختصار أن يكن عبدا والعبء لا زكاة عليه فلم يورث ولم يورث
وخشى العامة . وقد اختلفت الفرقة الناجية في كون النبي افضل اهل
زمانه حالة ارساله أو ما بعدها حتى موته والناس فيه بين مقصر
ومطول ، بين مخصص ومعمم . وتجاوز الكبائر من الانبياء حاشا الكذب
في البلاغ وقد يجوز للنبي الكفر بعد الرسالة وجميع المعاصي الصغار
والكبار بما في ذلك قتل النساء وتعريضهن وتفخيز الضبيان . ولما ازدوج
التصوف بالاشعرية وأصبح كل منهما بدع الآخر لحساب السلطان ،

الناس بذلك ولا يكون عندهم آية الا ما تحدى به الكتاب . الفصل ، الفصل
ج ٥ ص ٥٩ — ٦٠ ، النظر في دلائل الاسلام فرض والناس لا بد أن
يكون شاكاً في صحة النبوة ، الفصل ج ٥ ص ٥٩ عند الباقلاني
٧ فرق بين النبي والساحر والمتنبى الا التحدى ، وعند الباقلاني
لا يجب على من سمع القرآن من محمد أن يبادر الى القطع بان له
آية أو أنه على يده ظهر ومن قبله نجم حتى يسأل النواحي والاطراف
والنقلة ويتعرف حال المتكلمين فاذا علم صدق ، الفصل ج ٥ ص
٦٦ — ٧٦ ، والاشعرى له قولان في اعجاز القرآن : (١) معجز النظم
كما يقول المسلمون (ب) المعجز الذي لم يفارق الله والذي لم يزل
غير مخلوق ولا نزلنا ولا سمعناه ولا جبريل ولا محمد . أما الذي
نقرأ في المصاحف فلايس معجزا بل مقدور عليه ، الفصل ج ٥ ص
٤٨ — ٤٩ ، عند الباقلاني أقل سورة من القرآن ليست بمعجزة بل
هي مقدور على مثله ، الاعجاز التأليف والتركيب وبالتالى شك
في قدرة الله مثل أبى الهذيل ، الفصل ج ٥ ص ٦٣ ، وعند الباقلاني
أيضا تقسيم آيات القرآن وترتيب مواضع سورة من الناس لا من
السماء أو الرسول ، الفصل ج ٥ ص ٦٤ ، وعنده أيضا أن اعجاز
القرآن مما لا يقدر العباد عليه ، وأن يكونوا عاجزين على الحقيقة ،
ووضعت المعجزات قديما وأن لم يتعلق به عجز ، لا تعجز العرب عن
مثل القرآن ، الفصل ج ٥ ص ٦٥ — ٦٦ ، وقطع بخلاف الاجماع
باجازته القراءة بالفارسية ، وصرح بأن ترتيب الآيات اجماع ، وعنده
مالك مخالف للاجماع باجازته القراءة بالفارسية ، وصرح بأن ترتيب
الآيات اجماع ، وعنده مالك مخالف للاجماع في سجدة في قراءة
القرآن ، وأن الشافعي مخالف للاجماع في اعتبار باسم الله الرحمن
الرحيم من القرآن ، وأن داود خالف الاجماع في ابطال القياس ، الفصل
ج ٥ ص ٦٩ .

الاول صعودا الى الله واتحادا به والثانى نزولا من الله وطاعة له ،
فقد جعل بعض الصوفية الاشعرية الاولياء افضل من الانبياء والرسل
فسقطت عنهم الشرائع ، وحلت لهم المحرمات ، واستباحوا نساء غيرهم .
وفي الوقت نفسه رأينا انهم يرون الله ويكلمونه ويقذف الله في قلوبهم
علما لدنا ! يجالسون الله ويرونه في صورة انسان لحما وعظما ، فرحا
وحزنا ، يعيش معهم في الازقة وهم وراءه كمنجنون الحارة (٢٠٦) وفي
امور المعاد تفنى الجنة والنار حتى يبقى الله وحده لا يشاكه احد في
صفة البقاء . وتسرى الروح وتنتقل من جسم الى آخر كما تنتقل ارواح
الشهداء الى حواصل خضر ، فالروح تبعد وتقرب ، تسكن وتحرك .

(٢٠٦) عند محمد بن عيسى الصوفي الكرامى لا يلزم النبى زكاة
مال لانه اختار ان يكون عبدا والعبد لا زكاة عليه . لذلك لم يورث
ولا ورث ولكنه خشي العامة ، الفصل ج ٥ ص ٤٦ — ٤٧ ، وعند
الباقلانى والسمنانى اختلف الناس في وجوب كون النبى افضل اهل
وقته في حال الرسالة وما بعدها الى حين موته . اوجب ذلك قائلون
واسقطه آخرون وهو الصحيح . ويكفرهما ابن حزم لذلك . الفصل
ج ٥ ص ٦٨ ، وعند الكرامية والسمنانى والباقلانى تجوز الكبائر من
الانبياء حاشا الكذب في البلاغ . ومنهم من يجيز ذلك ايضا ، الفصل
ج ٥ ص ٤٧ ، لولا دلالة العقل عن العصبة في البلاغ لما كان معصوما ،
جواز كفره بعد الرسالة وجميع المعاصى . اجاز ابن فورك صفار
المعاصى فقط (قتل النساء وتعريضهن وتلخيد الصبيان) ، ومنع
ابن مجاهد البصرى ذلك تماما ، الفصل ج ٥ ص ٦٧ — ٦٨ ،
شنع قوم لا نعرف فرقهم (الصوفية) بأن في الاولياء من هم افضل
من جميع الانبياء والرسل ، وسقطت عنهم الشرائع ، وحلت لهم
المحرمات ، واستباحوا نساء غيرهم وادعوا رؤية الله وكلامه ،
وقذف الله في قلوبهم علما . وعند ابن شمعون لله مائة اسم ، مائة
وستة وثلاثون حرفا ليس منها من حروف الهجاء شيء الا واحدا فقط .
وبذلك الواحد يصل اهل المقامات الى الحق ويجالسون الله ، ويرى
ابو شعيب جسم ربه في صورة انسان ، لحم وذم ، يفرح ويحزن ،
يرضى ويضيق ، يمشى في الازقة في صورة منجنون تبعه صبيان
الحارة ، الفصل ج ٥ ص ٦٩ — ٧٠ .

تعود الحياة الى « عجب الذنب » ، منه خلق ومنه يعود من جديد (٢٠٧) .

ويظهر موضوع الايمان والعمل اكثر من الامة وبه كل نقائس الحياة بين الايمان والعمل . فقد يكون الايمان قولاً واثاراً باللسان فحسب او تصديقاً بالوجدان فقط او معرفة نظرية صرفة او عملاً أهوج لا يسنده نظر . فالايان ليس معرفة فقط ، وان كفر فرعون وابليس لم ينشأ من نقص في المعرفة . ولا يمكن ان يكون الايمان عقداً بالقلب فقط وتصديقاً بالوجدان بلا تقيّة وان عفى الاوثان او التزم باليهودية او النصرانية وعبد الصليب وأعلن التثليث والا فغيم الايمان وكيف يتخارج في قول او في فعل ؟ ولا يمكن ان يكون الايمان بالقول وحده وان اعتقد الكفر بقلبه وان تكون له الجنة ، فالقول ما هو الا دليل على الوجدان ، والوجدان تصديق للمعرفة . والكل يتخارج في الفعل . ولا يكفي ان يكون الايمان فعلاً ظاهرياً بالاسلام وتكذيباً باللسان بلا تقيّة فالقول تعبير عن معرفة وتصديق . ولا يمكن اخراج الفعل من الايمان حتى لا تضر مع الايمان سيئة ولا تنفع مع الكفر طاعة . ولماذا لا تقبل التوبة اذا ما استوفت شروطها من الندم على ما فات وترك الزلة في الحال وعقد العزم على عدم العودة لها في المستقبل وتكفي في ذلك معصية واحدة دون كلها ؟ ولماذا لا يغفر الله الصغائر بارتكاب الكبائر ؟ لماذا ما تم اقتران المعرفة بالتصديق بالقول بالفعل ظهر الايمان الكامل المؤدى الى الجنة بالضرورة دون ما كسر لقانون الاستحقاق ، فالبداية الحسنّة تؤدي الى النهاية

(٢٠٧) عند الجهة الجنة والنار تفنيان ، الفصل ج ٥ ص ٥٥ ، وعند المقلاني الروح تنتقل من جسم الى آخر (التناسخ) ، ويقول السنياني ينتقل ارواح الشهداء الى حواصل خضر وانتقال روح الميت اليه . توصف الروح بالقرب والبعد والسكون والحركة فذلك محمول على اقل جزء من الميت واعادة الحياة اليه في عجب الذنب لقول الرسول « كل بنى آدم ياكله التراب الا عجب الذنب » ، منه خلق وفيه يركب » ، وهو ما يرفضه ابي حزم ، الفصل ج ٥ ص ٥٨ —

الحسن سنة دون ما تدخل في علم الله أو ارادته (٢٠٨) . وفي موضوع الإمامة يشترط البعض أن يكون الإمام أفضل أهل زمانه ويجوز البعض الآخر وجود إمامين في وقت واحد . وفي العمليات لا يجوز البعض تنفيذ حكم شرعى اجتهدى في نازلة بعد الانتقال الى نازلة أخرى بينما يحرم البعض الآخر ذباح أهل الكتاب ويخطأ غريق ثالث حروب الردة ويرى الصواب في الرجوع (٢٠٩) .

(٢٠٨) عند بعض الأشاعرة كثر إبليس لنقصه في المعرفة ، الفصل ج ٥ ص ٤٧ — ٤٨ ، ومن شنع المرجئة أن الإيمان عقود بالقلب وأن أعلن الكفر بلسانه بلا تقية وعن الاوثان أو لزم اليهودية أو النصرانية في دار الإسلام وعبد الصليب وأعلن التثليث في دار الإسلام ومات على ذلك فهو مؤمن من أهل الجنة . وهو أيضا موقف جهم بن صفوان بخراسان والأشعرى ببغداد والبصرة وصقلية والقيروان والاندلس ، الفصل ج ٥ ص ٤٦ ، وعند طائفة أخرى من الكرامية من آمن بالله وكفر بالنبي فهو مؤمن كافر معا ، الفصل ج ٥ ص ٤٦ — ٤٧ (محمد بن كرام وأصحابه بخراسان وبيت المقدس) ، عند بعض الأشاعرة أن شئتم من أظهر الإسلام وكذب باللسان بلا تقية لما كان دليل على أن في قلبه كفرا ، عند مقاتل بن سليمان من المرجئة لا ضرر مع الإيمان سيئة ولا ينفع مع الكفر حسنة ، الفصل ج ٥ ص ٤٦ — ٤٧ (محمد بن كرام وأصحابه بخراسان وبيت المقدس) ، عند ترك الصلاة ، تضييع الزكاة . .) ثم تاب عن بعضها فإن توبته لا تقبل ، وهو أيضا قول الباقلاني والسمناني وأبى هاشم الجبائي ، عند الباقلاني عن السمناني أن الله لا يغفر الصغائر باجتناب الكبائر ، وينكر الصغائر ، الفصل ج ٥ ص ٦١ ، عند هشام الفوطى المسلم المخلص بالقلب واللسان والمجتهد في الأعمال ولكن الله يعلم أنه يموت كافرا والكافر الذي يسجد للنار أو الصليب أو اليهودى والنصرانى المكذب للرسول إلا أن الله يعلم أنه يموت مؤمنا فهو مؤمن . ويلزمهم أن من كان صبيبا ثم عاش حتى شاخ أنه لم يكن عند الله إلا شيخا ، الفصل ج ٥ ص ٦١ .

(٢٠٩) يشترط السمناني أن يكون الإمام أفضل أهل زمانه ، الفصل ج ٥ ص ٦٨ ، وتجيز الكرامية إمامين في وقت واحد ، الفصل ج ٥ ص ٤٧ ، ويرى الباقلاني أنه إذا نزل بالعامى النازلة وسأل أفقه

وفرق المعارضة بأنواعها هي في الأساس أحزاب سياسية اتخذت العقائد سلاحا لتثبيت السلطة أو للقضاء عليها . وبالتالي لا تفهم العقائد الا من خلال المعارك السياسية . وكان سلاح التكفير في ايدي السلطة وخصوصها سلاحا سياسيا متسترا وراء الدين في مجتمع العقائد فيه مصدر سلطة والنص مرجع وحكم . ولا فرق بين فرقة ناجية وفرقة ضالة ، كلها سواء . وما كفرته الفرقة الناجية هي نفسها وقعت فيه واثاها الفقهاء يضللون عقائدها كما ضللت هي عقائد الفرق الضالة . ومن أعلى من الفقهاء سلطة في مجتمع ديني أو سياسي يقوم على الدين ؟ لقد تبارت جميعها في الكلام وتركت الفتوح ، وشقت وحدة الأمة وزرعت الاحتاد واشعلت الفتن فيها ، وسفكت الدماء باسم العقيدة ، كل منهم يدافع عن اله السماء ويترك اله الارض . وجرى الحكم مجراهم وراء المذاهب النظرية فتحوط السلطة السياسية الى حكم بين المذاهب ، وأصبح السيف هو الفيصل بين الاقلام . لا فرق اذن بين تراث السلطة وتراث المعارضة بين فرقة السلطان وفرق المعارضة في ضياع جهد الأمة فيما لا يفيد تأكيدا لاغتراب الناس عن مواقعهم وتعمية للناس عن مشاكلهم الحقيقية ورؤية واقعهم . وان لجوء الفقهاء الى النص الخام اقرب الى العودة الى منبع الطاقة الحية والقوة الضاربة الطبيعية ضد صياغات الفكر ومناهات العقول . ومع ذلك يظل هو ايضا سلاحا مقبدا لا بين الفقهاء ، فقهاء الأمة وفقهاء السلطان (٢١٠) .

أهل بلده ففرض له حكما . فاذا نزلت به ثانية لم يجز له أن يعمل بالاولى بل يسأل ثانية ذلك الفقيه أو غيره الى ما لا نهلة ، ويحرم البعض ذبائح أهل الكتاب ، ويكفر البعض الآخر أبى بكر في قتال الردة والصواب الرجوع ، الفصل ج ٥ ص ٦٩ — ٧٠ .

(٢١٠) ان جميع فرق الضلالة لم يجر الله على أيديهم خيرا ولا فتح بهم من بلاد الكفر قرية ولا رفع للاسلام راية ومازالوا يسعون في قلب

رابعاً : من الوحدة الى التفرق أو من التفرق الى الوحدة .

إذا كان تاريخ الفرق قد دخل كملحق للامامة وتذييل لها في بعض مصنفات العقائد فإنه هو الموضوع الرئيسى في معظم مقدمات مصنفات الفرق (٢١١) . تبدأ المقدمات ببيان أوجه الخلاف وكيفية وقوعه ، وكيف تحولت الوحدة الاولى الى كثرة ، وكيف تشعبت الامة الى فرق ، وكيف تحولت موضوعية الدين والعقائد الى ذاتية الاهواء والمصالح وكان علم الكلام الغرض منه هو اعادة الرق والعودة من التفرق الى الوحدة ، ومن الهوى الى العقل ، ومن المصلحة الى الفكر ، ومن الذاتية الى الموضوعية (٢١٢) .

والوحدة الاولى هى وحدة الجماعة التى وحدها الوعى لاول مرة .

نظام المسلمين ويفرقون كلمة المؤمنين ، ويسلون السيف على اهل الدين ، ويسعون فى الارض مفسدين . اما الخوارج والشيعة فلهزمهم فى هذا اشهر من ان يكلف ذكره ما توصلت اليه الباطنية الى كيد الاسلام واخراج الضعفاء منه الى الكفر الا على السنة والشيعة . واما المرجئة فكذلك الا ان الحارث بن سريح خرج بزعمه منكرا للجور ثم لحق بالفرق فقادهم الى ارض الاسلام فنهب الديار وهتك الاستار . والمعتزلة فى سبيل ذلك الا انه بتقليد بعضهم المعتصم والوائق جهلا وظن انهم على شئ وكانت للمعتصم فتوحات محمودة كجبل والمنازير وغيرهم . فالحاله الله ابها المسلمون تحصنوا بدينكم ونحن نمنع لكم بعون الله ذلك الكلام . لذلك الزموا القرآن وسنن رسول الله وما مضى عليه الصحابة والتابعين واصحاب الحديث عصر عصر الذين طلبوا الاثر فلزموا الاثر ودعوا كل محدثة بكل محدثة بدعة وكل بدعة ضلالة وكل ضلالة فى النار ، الفصل ج ٥ ص ٧٠ .

(٢١١) مصنفات الفرق مثل « مقالات الاسلاميين » للشمعى ، « التنبيه والرد » للمطلى الشافعى ، « التمهيد » للباقلانى ، « الفرق بين الفرق » للبغدادى ، « الملل والنحل » للشهرستانى ، « اعتقادات فرق المسلمين والمشركين » للرازى .

(٢١٢) مقالات ج ١ ص ٣٤ — ٦٤ .

فهى اذن ليست فقط وحدة الفكر بل وحدة الامة . ووحدة الامة فى وحدة فكرها وهو الوحي . ولما كان الفكر ما هو الاعمل قبل ان يتحقق تعنى وحدة الامة وحدة الفكر والعمل على السواء (٢١٣) . ولا يكفى ان تؤمن الامة باحدى مراحل الوحي ، نبوة بعينها ، بل بالوحي الشامل فى كافة مراحلها حتى ختم النبوة وتحقيقها فى التاريخ . ولا تكون وحدة الامة فى وحدة العمل الرمزي المثل فى ممارسة الطقوس والشعائر لان العمل اوسع من ذلك بكثير ، عمل مباشر ، فكم يتحقق (٢١٤) . وحدة العمل الرمزي تعبير عن وحدة الفكر والعمل فى الواقع العريض ، وليس العمل المتوقع على ذاته المنفصل عن الواقع . كما ان وحدة الفكر ليست وحدة العقائد المنفصلة عن الواقع بل هى وحدة المقاصد والغايات التى تتحقق فى الواقع كأنظمة مثالية تعبر عن طبيعته وكماله (٢١٥) .

والفرق ليس هو الخلاف حول المسائل العملية بل هو الفرق

(٢١٣) يرى ابو القاسم الكعبى فى مقالاته ان قول القائل « امة الاسلام » تقع على كل مقر لنبوة محمد ، وان كل ما جاء به حق كأننا قوله بعد ذلك ما كان . ويرفض البغدادى هذا التعريف لاعتراف النيسورية من يهود أصبهان والموشكانية بنبوة محمد ولكنهم زعموا أنه بعث إلى العرب لا إلى بنى اسرائيل ، الفرق ص ١٢ — ١٣ .

(٢١٤) قال البعض ان ملة الاسلام أمر واقع على كل من يرى وجوب الصلاة الى الكعبة المنصوبة بمكة . فقد رضى بعض فقهاء الحجاز هذا القول وأنكره أصحاب الراى لما روى عن أبى حنيفة أنه صحيح ايمان من أقر بوجوب الصلاة الى الكعبة كما لا يصححون ايمان من شك فى وجوب الصلاة الى الكعبة ، الفرق ص ١٣ .

(٢١٥) والصحيح عندنا أن امة الاسلام تجمع المقرين بحدوث العالم وتوحيد صانعه وقدمه وصفاته وعدله وحكمته ونفى التشبيه عنه ونبوة محمد ورسالته الى كافة وبتأييد شريعته وبأن كل ما جاء به حق وبأن القرآن منبع أحكام الشريعة ، وأن الكعبة هى القبلة التى تجب الصلاة اليها . فكل من أقر بذلك كله ولم يشبهه ببسطة تؤدى الى الكفر فهو السننى الموحد ، الفرق ص ١٣ .

في المسائل النظرية . المسائل العملية الخاصة أدخل في علم الفقه وفي علم أصول الفقه منها في علم أصول الدين . قد تثير بعض المسائل العملية اشكالات نظرية وتكون بداية لاتجاه كلامي كما هو الحال في موضوع الإمامة والتي أصبحت عنوانا لفرقة بأكملها ومثل موضوعات الإيمان والعمل والكفر والطاعة والمعصية والتي كانت مسائل عملية برزت في الفتنة لتحديد سلوك الناس ثم نشأت حولها فرق بأكملها (٢١٦) . والفرق الفقهية التي تدور خلافاتها حول المسائل العملية لا تدخل تحت أبة فكرة موجهة سواء تلك التي تشير ايجابا أم سلبا الى الفرق أو الى احدها بالنجاة أو الهلاك . ففي المسائل العملية كل الحلول صواب ما دام يبذل فيها الجهد أو يكون احدها صوابا والآخر خطأ دون تعيين . واذا عين الخطأ فلا يعنى ذلك الضلال ويكون الصواب هو النجاة بل يعنى الاجتهاد في كلتا الحالتين ، ويظل الامر ظنيا نظريا وان كان يقينيا عمليا . وقد يتغير ذلك من فرد الى آخر ، ومن عصر الى عصر ، ومن مكان الى مكان . فالمسائل العملية قائمة على تعدد الحقائق على المستوى النظري . ولا فرق بين علم أصول الدين وعلم أصول الفقه

(٢١٦) من المسائل العملية الخاصة بالخلاف في وصية النبي ، وموت النبي ، ودفن النبي ، وتجهيز جيش إمامة ، وقتال مانعى الزكاة ، وأمر فهدك ، وجمع القرآن ، الملل ج ١ ص ٢٦ - ٣٠ ، مقالات ج ١ ص ٣٤ - ٣٨ ، ومن المسائل العملية أيضا ميراث الجد مع الأخوة والأخوات ، ميراث الأخوات مع الأب والأم أو مع الأب ، مقالات ج ١ ص ٣٧ ، الفرق ص ١٤ - ١٧ ، ومن المسائل العملية ذات الطابع النظري وما يحيط بها من خلاف حول عثمان وقتلته والخلاف بين علي وأصحاب الجبل وعلي وأهل صفين (طلحة والزبير) وعلي معاوية ، والخلاف بين الأشعرى وعمر بن العاص . ومن المسائل النظرية ذات الطابع العملي الخلاف حول القسرية والاستطاعة أيام معبد الجهنى ، والخلاف حول الخوارج والروافض والمرجئة والخلاف بين واصل والحسن البصرى ، مقالات ج ١ ص ٣٩ - ٦٤ ، وأما الاختلافات الواقعية في حال مرضه وبعد وفاته بين الصحابة فهي اجتهادية كما قيل كان غرضهم منها إقامة مراسم الشرع وأدامة مناهج الدين ، الملل ج ١ ص ٢٥ - ٢٦ .

فى الجمع بين الفرق او المدارس المختلفة . صحيح ان التفرق فى اصول الدين اخطر منه فى اصول الفقه لانه تفرق على الاصول النظرية الا ان التفرق فى اصول الفقه يدل على تفرد الواقع وعلى تكيف فهم الوحي حسب الزمان والمكان . لا يوجد مساوئ نظرى واحد فى علم اصول الفقه فالحل مصيب (٢١٧) . وقد يرجع التفرق على الاصول النظرية ايضا الى مواقف عملية ، الموقع من السلطة ، اصول السلطان ام اصول المعارضة ولكنها فى كل الاحوال تظل اصولا نظرية .

١ — اصول التفرق والوحدة .

هل التفرق والوحدة طبيعيان ام ان لهما اصولا يردان اليها ؟ وهل هذه الاصول جغرافية طبيعية ام قومية حضارية ام عقائدية مذهبية ؟ وماذا تعنى الفاظ الدين والملة والحنيفية والشرعة والمنهاج والسنة والجماعة ؟

١ — هل التفرق جغرافى طبيعى ؟ قد ينقسم الناس جغرافيا حسب الاقاليم وتتحدد طبائعهم واهزجتهم بل وافكارهم حسب طبيعة كل اقليم . وفى الجغرافيا القديمة لما كانت الاقاليم سبعة فالامم سبعة . وقد ينقسم الناس حسب الاتجاهات الاربعة ، ويحدد كل اتجاه سلوك الناس

(٢١٧) وقد علم كل ذى عقل من اصحاب المقالات المنسوبة الى الاسلام ان النبى لم يرد بالفرق المذهبية التى هى من اهل النار فرق الفقهاء الذين اختلفوا فى فروع الفقه مع اتفلقهم على اصول الدين لان المسلمين فيها اختلفوا فيه من فروع الحلال والحرام على قولين : احدهما قول من يرى تصويب المجتهدين كلهم فى فروع الفقه ، وفرق الفقه كلهم عندهم مصيبون . والثانى قول من يرى فى كل فرع تصويب واحد من المختلفين فيه وتخطئه الباقيين من غير تضليل منه للمخلىء فيه ، الفرق ص ٩ — ١٠ .

وطبائهم وازاءهم بل ودياناتهم ونظمهم (٢١٨) . والحقيقة ان هذه القسمة جغرافية خالصة لا تبدأ من الوحي ومن تشعبه وتحوله الى فرق بتدخل الموقف الانسانى وتكوينه الاجتماعى وصراعاته السياسية . ليس الشعور الانسانى شعورا طبيعيا بمعنى انه محدد بالمكان . فمع ان الشعور محمول فى المكان الا انه مستقل عنه . ومع ان الشعور موجود فى البدن والبدن يتحرك فى العالم ، والعالم يتفاوت فى المناخ نظرا لبعده اجزائه عن الشمس أو قربها منها الا ان الشعور مستقل وان المناخ وان حدد اسلوب الحياة المادى الا انه لا يحدد ماهية الشعور المستقلة .

ب — هل التفرق قومى حضارى ؟ فاذا سعدنا درجة اعلى تحول التقسيم من المستوى الجغرافى الطبيعى الى المستوى القومى الحضارى . فكل قوم خصائص تظهر فى حضارته طبقا للجنس والمزاج والتكوين النفسى . فاذا كانت كبار الامم اربعة العرب والعجم والروم والهند فانها تنقسم الى طبيعتين رئيسيتين . الاولى تقرير خواص الاشياء والحكم بأحكام الماهيات والحقائق واستعمال الامور الروحانية كما هو الحال عند العرب والهند . وهى الطبيعة الاقرب الى المثال الذى يظهر فى الماهيات فى الطبيعة أم فى الروح ، فى العالم أم فى الله ، فى الفلسفة أو الدين . والثانية تقرير طبائع الاشياء والحكم بأحكام الكيفيات والكليات واستعمال الامور الجسمانية كما هو الحال عند العجم والروم . وهى الطبيعة الاقرب الى الواقع التى يظهر فيها العلم الكبى كما هو الحال فى العلم الطبيعى . وهو الاختلاف بين الشرق

(٢١٨) من الناس من قسم اهل العالم بحسب الاقاليم السبعة واعطى اهل كل اقليم حظا من اختلاف الطبائع والانفس التى تدل عليها الالوان والالسن . ومنهم من قسمهم حسب الاقطار الاربعة التى هى الشرق والغرب والجنوب والشمال ووفر على كل قطر حقه من اختلاف الطبائع وتباين الشرائع ، الملل ج ١ ص ٥ .

الفنان والغرب العالم (٢١٩) . وعلى فرض صحة هذا التقسيم فان هذا الحصر غير جامع لكل الشعوب . فأتين شعوب الصين واليابان وبقى أمم آسيا ؟ وأين شعوب أفريقيا ان كانت الامم في أمريكا اللاتينية ما زالت مجهولة في العالم القديم ؟ وأين شعوب مصر والشام وما بين النهرين والعبرانيون القدماء ؟ وهل يشتمل الروم اليونان وبقى شعوب الغرب ؟ وهل يمكن تصنيف شعوب الارض كلها لهاتين الطبيعتين أم أن هناك طبائع أخرى ؟ ألا توجد شعوب كاملة تجمع بين الطبيعتين ؟ وهل القسمة الى الطبيعتين حكم واقع أم حكم قيمة ؟ هل يفضل العرب والهند العجم والروم ؟ ألا يوجد تمايز بين العرب والهند أو بين العجم والروم على الرغم من اشتراك كل منها في نفس الطبيعة والمزاج ؟ وكيف يفسر انتشار الاسلام بين العجم وهم من طبيعة مخالفة للعرب أكثر من انتشاره بين الروم وهم من طبيعة مشابهة للعجم ؟ ولماذا لم ينتشر الاسلام في أرجاء الهند قاطبة وهى تشارك العرب في التكوين والمزاج . هل معنى ذلك أن رسالة الاسلام تتجه شرقا ؟ والحقيقة أن الشعور الانسانى غير مرتبط بالجنس أو اللسان أو التاريخ أو الحضارة المشتركة . وان كان نسبيا مرتبطا بلغته واستعاراته وتشبيهاته ومقولاته ونظرته للعالم الا انه يستطيع أن يفارقتها ويصبح شعورا فكريا عاما يتجاوز القوميات ويتعالى على الاجناس . هذا فضلا عما في الاحكام على الحضارات من مخاطر وعدم نقية وتبيز . وخصائص الشعوب تنشأ من سلوك حضارى في لحظة معينة من تطورها في التاريخ دون أن تكون أبدية تمس جوهر الشعوب أو تحكم على ماهيته . ولا يقتصر قوم

(٢١٩) ومنهم من قسمهم بحسب الامم فقال : كبار الامم أربعة : العرب والعجم والروم والهند . ثم زواج بين أمة وأمة فذكر أن العرب والهند يتقاربان على مذهب واحد وأكثر ميلهم الى تقرير خواص الاشياء والحكم بأحكام الماهيات والحقائق واستعمال الامور الروحانية . والعجم والروم يتقاربان على مذهب واحد وأكثر ميلهم الى تقرير طبائع الاشياء والحكم بأحكام الكيفيات والكميات واستعمال الامور الجسمانية . الملل ج ١ ص ٥ - ٦ .

أو قومان على طبيعة واحدة بل توجد الطبيعتان معا عند كل قوم وينشأ التياران المثالي والواقعي ، الروحي والمادى ، العقل والحس ، الصوفي والعلمى . فهذان بعدان للشعور الإنسانى والشعور الحضارى على السواء . قد يغلب احدهما على الآخر فى فترة زمنية معينة نتيجة لتطوره فى التاريخ ولكن لا يوجد حكم عام شامل على الحضارة بأنها كذلك ، أحادية الطرف الى الابد . وقد يتداخل البعدان بطريقة غير سوية فيتحول العقل الى عاطفى وانفعالى وهوائى وذاتى وغيبى وحس وكى وجسمى يعبر عن ضحك وضيق واختناق ولهث . وبالتالى تفسد الطبيعة وتكون فى حاجة الى وحى يعيدها الى ثورتها ويحقق كمالها .

ج - التفرق العقائدى المذهبى . والحقيقة أن البشر يختلفون فيما بينهم طبقاً للعقائد والمذاهب أى طبقاً للديانات والاهواء . الفكر هو سبب التفرق والتنوع والتخصص والتميز . الشعور اذن ليس هو الشعور القومى بل هو الشعور الفكرى الذى يجبع العقائد والمذاهب ، الاديان والفلسفات . تحديد ماهية الشعور من فكرة تحديد ما هو لا مادى ، مثالى لا موقفى ، فالفكر ماهية الشعور . البشر اذن مل ونحل ، اهل ديانات واهل اهواء (٢٢٠) . ولكل قسم طبيعة . الاول مستفيد مطيع وقد يكون مقلدا فتضيع الاستفادة . والثانى مستبد برايه مبتدع وقد يكون مستنبطاً برايه فيضيع الاستبداد . الاول يؤمن بالنبوات والشرائع والثانى لا يؤمن الا بالعقل وبأحكامه (٢٢١) . وهذا التقسيم قائم فى

(٢٢٠) ومنهم من قسم بحسب الآراء والمذاهب ، وذلك غرضنا من تأليف هذا الكتاب . وهم منقسمون بالقسمة الصحيحة الاولى الى اهل الديانات والملل واهل الاهواء والنحل . فأرباب الديانات مثل المجوس واليهود والنصارى والمسلمين واهل الاهواء والآراء مثل الفلاسفة والدهرية والصابئة وعبد الكواكب والوثان والبراهمة ، الملل ج ١ ص ٦ .

(٢٢١) ثم ان التقسيم الصحيح الدائر بين النفى والاثبات هو

الحقيقة على فكرة موجهة من النصوص الدينية ، الاتباع أم الابداع ، التقليد أم التجديد . فالشعور اما آخذ أو معطى ، قابل أو رافض مستفيد أو مفيد ، متعلم أو معلم . فالنبي والفيلسوف صنوان ، والنبوة والفلسفة شقيقتان رضيعتان ، والعقل جامع بين الاثنين . وكما لا تنتهى الفلسفة بالضرورة الى انكار كذلك لا ينتهى الدين بالضرورة الى طاعة . ويمكن للفلسفة ان تكون تقليدا ويمكن للدين ان يكون ثورة . لا يتعلق الامر بالدين والفلسفة كبدانين ولكن يتعلق بمنهجين وموقعين يظهران فى الدين والفلسفة والعلم والفن والحياة .

ولما كان لكل دين كتاب وهو مقياس من داخل الحضارة لانها قامت على كتاب فقد تنقسم الديانات الى اربع فرق . الاولى ديانات كتاب منزل محقق مثل اليهودية والنصرانية والاسلام . لذلك دخل النقد

قولنا ان اهل العالم انقسموا من حيث المذاهب الى اهل الديانات وأهل الاهواء . فان الانسان اذا اعتقد عقدا أو قال قولاً فاما ان يكون فيه مستفيداً من غيره أو مستبداً برأيه . فالمستفيد من غيره مسلم مطيع والدين هو الطاعة ، والمطيع هو المدين . والمستبد برأيه محدث مبتدع . وفى الخبر عن النبي عليه السلام « ما شقى امرؤ عن مشورة ولا سعاد باستبداد رأى » . وربما يكون المستفيد من غيره مقلداً قد وجد مذهباً اتفاقياً بان كان أبواه أو معلمه على اعتقاد باطل فيقلد منه دون ان يتفكر فى حقه وباطله وصواب القول فيه وخطئه فحينئذ لا يكون مستفيداً لانه ما حصل على فائدة ولا اتبع الاستاذ على بصيرة ويتبنى الا من شهد بالحق وهم يعلمون شرط عظيم فليعتبروا . ربما يكون المستبد برأيه مستنبطاً مما استفاده على شرط ان يعلم موضع الاستنباط وكيفيته فحينئذ لا يكون مستبداً حقيقة لانه حصل العلم بقوة تلك الفائدة « لعلمه الذين يستنبطونه منهم » ركن عظيم فلا تغفل . فالمستبدون بالرأى مطلقاً هم المنكرون للنبوات مثل الفلاسفة الصابئة والبراهمة وهم لا يقولون بشرائع واحكام امرية بل يضعون حدوداً عقلية حتى يمكنهم التعايش عليها ، والمستفيدون هم القائلون بالنبوات ومن قال بالاحكام الشرعية فقد قال بالحدود العقلية ولا ينعكس ، الملل ج ١ ص ٥٥ — ٥٦ .

التاريخى للكتب المقدسة جزءا من علم أصول الدين للتحقق من الصحة التاريخية للكتاب (٢٢٢) . والثانية ديانات شبهة كتاب مثل المجوسية والمناوية مما يدل على اعتبار خاص لهذين الدينين واعتبار المجوس مثل أهل الكتاب وأن الذى يجمع بين الوحي المنزل ونبوة أخرى هو الكتاب المقدس فى ملة . فالكتب اذن كثيرة . والثالثة ديانات حدود واحكام دون كتاب مثل الصابئين الاوائل . وتنتقل بطريق شفاهى ، ويكون التراث الشفاهى مصدر سلطة مثل التراث المدون . والرابعة ديانات ليس لها كتاب ولا شبهة كتاب ولا حدود واحكام مثل المذاهب الفلسفية والوثنية وعبادة الكواكب والبرهمانية . وهنا تدخل الفلسفة كتسم فى الدين ولا يعترف لها بكتاب مقدس لان الفلسفة لا تقديس فيها . والوثنية وعبادة الكواكب دين الطبيعة ، والبرهمانية دين العقل وكلها لا يحتاجان الى كتاب (٢٢٣) . ويؤخذ كل دين من مصادره الاولى أى من الكتاب المقدس عند الملة فهو أوثق المصادر خاصة اذا كان صحيحا تاريخيا وأبعدها عن التأويلات والتفريعات والاضافات اللاحقة (٢٢٤) .

ولما كان التفرق العقائدى المنهجى عام لكل الشعوب ، وكان الاسلام احد الديانات وله مذاهب وله كتاب ، قد تبدأ الفرق غير الاسلامية أولا ثم تأتى الفرق الاسلامية بعدها تبعا للتطور الزمانى لرؤية تطوّر

(٢٢٢) هذا ما يفعل خلاصة ابن حزم فى « الفصل » .

(٢٢٣) مذاهب أهل العالم من أرباب الديانات والملة وأهل الأهواء والنحل من الفرق الاسلامية وغيرهم . فمن له كتاب منزل محقق مثل اليهود والنصارى ومن له شبهة كتاب مثل المجوس والمناوية . ومن له حدود واحكام دون كتاب مثل الصابئة الاولى ، ومن ليس له كتاب ولا حدود واحكام شرعية مثل الفلاسفة الاولى والذهرية وعبادة الكواكب والاولثان والبراهمة ، الملة ج ١ ص ٥٣ — ٥٤ .

(٢٢٤) نذكر أربابها وأصحابها ونقل مأخذها ومصادرها عن كتب طائفة طائفة على موجب اصطلاحها بعد الوقوف على مناهجها والفحص الشديد عن مبادئها وعواقبها ، الملة ج ١ ص ٥٤ .

الوحي واكتمال الوعي البشرى . وقد تبدأ الفرق الإسلامية أولا ثم تأتي الفرق غير الإسلامية على أساس أن البناء يظهر التطور والنهائية تثير البداية . قد يبدأ بالديانات العامة أولا ثم يتم احصاء الفرق الإسلامية ثانيا وقد يبدأ عرض الفرق الإسلامية أولا ثم يأتى احصاء الديانات الأخرى ثانيا . الأول ترتيب زمانى تاريخى والثانى ترتيب موضوعى مذهبى . بالطريقة الأولى تذكر الفرق الكلامية في معرض تاريخ الأديان العام وكأنها فرق أهل الإسلام قبل أن يبدأ عالم الكلام في عرض مادته حسب الموضوعات . فالأديان هي الملل والفرق الإسلامية هي النحل . الملل هي الديانات المختلفة كاليهودية والمسيحية والإسلام والأهواء كالمذاهب الفلسفية والنحل كالديانات التاريخية الخالصة (٢٢٥) . وعندما توضع المادة الكلامية في إطار تاريخ الأديان المقارن وتظهر الفرق في إطار تاريخ الأديان العام يقوم التصنيف على نظرية في الحقيقة وهي أن الحقيقة موجودة يمكن معرفتها . وهي حقيقة واحدة كاملة في مقابل حقائق متعددة ناقصة . ويقوم الأيمان بالوحي من حيث المبدأ على حقيقة واحدة موجودة وكاملة يمكن معرفتها والوصول إليها . وتعادل نظرية الحقيقة هذه نظرية العلم في مصنفات العقائد فيشار إلى الموقف السوفسطائى سواء الشك المطلق أو الشك النسبى ، وتثبت الحقائق والعلوم (٢٢٦) .

(٢٢٥) الطريقة الأولى اتبعها ابن حزم في « الفصل » والقاضى عبد الجبار في « المغنى » ، والملطى الشافعى في « التنبيه والرد » إلا أن الجزء الأول والثانى عن اليهود والنصارى مفقود ، يقول ابن حزم « إذ قد اكملنا بعون الله الكلام في الملل فلنبداً بحول الله عز وجل في ذكر نحل أهل الإسلام واقتراهم فيها وإيراد ما شغب به شافى منهم وفيما يخلط فيه من نحلته وإيراد البراهين الضرورية على إيضاح نحلة الحق من تلك النحل كما فعلنا في الملل ، الفصل ج ٢ ص ١٠٦ ، لذلك يسمى ابن حزم مؤلفه « الفصل في الملل والأهواء والفصل » .

(٢٢٦) رؤساء الفرق المخالفة لدين الإسلام ست . ثم تفرق من هذه الفرق الست على فرق . ويصنف ابن حزم الفرق كلها

والطريقة الثانية تذكر الفرق غير الاسلامية كاحدى الفرق الاسلامية .
وهنا يصبح علم اصول الدين هو الاصل وتاريخ الاديان هو الفرع (٢٢٧) .
ولا يخلو مصنف كلامى من اشارة الى الديانات الاخرى وفرقها حتى في
المصنفات المتأخرة التى بوبت حسب موضوعات العلم والتى تجاوزت تاريخ
الفرق المحض ومن ثم أصبح موضوع تاريخ الاديان أو تطور الوحي من
موضوعات علم الكلام يدخل فى التوحيد (٢٢٨) . واحيانا تدخل فرق غير
كلامية ضمن الفرق الكلامية . وهنا يبدو علم الكلام وكأنه تاريخ الفكر
الدينى داخل الحضارة وليس فقط تاريخا للفرق الكلامية التى تكون
مادة علم الكلام (٢٢٩) . وقد يصنف علماء الكلام فى مقالات الديانات

فى ست هي : (أ) مبطلو الحقائق وهم السوفسطائية (ب) مثبتو
الحقائق الا ان العالم لم يزل وأنه لا يحدث له ولا مدبر وهم الدهرية
(ج) مثبتو الحقائق الا ان العالم لم يزل وان له مدبرا لم يزل (د) مثبتو
الحقائق الا ان العالم لم يزل وأنه يحدث له مدبران لم يزالا
أو انهم أكثر من واحد واختلافهم فى العدد هـ — مثبتو الحقائق وان
العالم يحدث وأن له خالقا واحد لم يزل الا انهم أبطلوا النبوات كلها
(و) مثبتو الحقائق وبأن العالم يحدث وأن له خالقا واحدا لم يزل
وإثبتوا النبوات كلها الا انهم خالفوا بعضها ، الفصل ج ١ ص ٣ ،
الاصول ص ٦ — ٧ .

(٢٢٧) وهى الطريقة التى تتبعها الشهرستاني فى « الملل
والنحل » .

(٢٢٨) يجعل الرازى الفرق الذين هم خارجون على الاسلام
بالحقيقة وبالاسم ضمن الفرقة العائنة من مجموع الفرق العشرة .
اعتقادات ص ٨٢ — ٨٤ ، ويتضح ذلك من عنوانه « اعتقادات فرق
المسلمين والمشركين » .

(٢٢٩) وذلك مثل الباقلانى فى « التمهيد » حين يتحدث عن الصابئة
والمناوية والمجوس والنصارى واليهود فى معرض الحديث عن
التوحيد . وكذلك القاضى عبد الجبار فى « المغنى » فى الفرق غير
الاسلامية فى معرض الحديث عن الواحد ، المغنى ، الجزء الرابع ،
الفرق غير الاسلامية .

الآخري دون ذكر للفرق الإسلامية . وفي هذه الحالة يكون عالم الكلام عالم تاريخ أديان خالص لحضارات وديانات أخرى (٢٣٠) .

وقد يتعدى تصنيف الفرق الخارجية على الإسلام الى اخراج فرق إسلامية نشأت داخل الحضارة الإسلامية مثل بعض النظريات الفلسفية في قدم العالم وقدم الزمان والمكان وأزلية النفس وتدبير الفلك . فعلم الكلام هنا يشمل كل الفرق الخارجية عن الإسلام سواء كانت من حضارة أخرى أو من داخل الحضارة خارج علم الكلام في الفلسفة أو التصوف . فهو تاريخ للفكر الديني بوجه عام وليس تاريخا لعلم الكلام بوجه خاص من ملل وأهواء ونحل . وفي المقابل قد تدخل فرق غير إسلامية تمثل حضارات وأمة ضمن الفرق الإسلامية لأنها أصبحت ممثلة داخل الحضارة الإسلامية ولم تعد وأمة عليها أما لان لها ممثلين أو لان الاتجاه ظهر تلقائيا في الحضارة الإسلامية بمساعدة الاتجاه المماثل في الحضارات الوافدة أو بدون مساعدتها . ومما يساعد على ادخال هذه الفرق ضمن الفرق الكلامية الرغبة في اكمال عدد الفرق في التاريخ الموجه (٢٣١) . وقد يكون التاريخ المذهبي تاريخا داخليا محضا للحضارة

(٢٣٠) وذلك مثل الأشعري في مقالات غير الإسلاميين الذي يذكره ابن تيمية في « موافقة صحيح المنقول صريح المعقول » ج ١ ص ٩١ ، أو المسعودي في المقالات في أصول الديانات الذي يذكره في مروج الذهب أو البيروني في « تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة » .

(٢٣١) يذكر الملطي الشافعي خمس فرق من الزنادقة . المعطلة . والمائوية ، والمزدكية ، والعبدية ، والروحانية . فالمعطلة هم الدهريون ، وهم موجودون داخل الحضارة الإسلامية وخارجها . والعبدية إحدى فرق الشيعة تقول بالامام . والروحانية تمثلها اتجاهات الصوفية أو ما يضادها إذ أنها ست فرق : الروحانية الذين يركزون على الروح ، والفكرية الذين يتأملون بالفكر ، وأصحاب الخلعة الذين يغلب عليهم حب الله فيسقطون الشرائع ، وأصحاب تصغير النفس الذين يروضون النفس حتى تبلغ الغاية ثم يحق

دون ذكر أية حضارات مجاورة دخيلة . وفي هذه الحالة يكون التاريخ موجها بحديث الفرقة الناجية (٢٣٢) .

د — تحديد المصطلحات . اذا كان التفرق عقائديا مذهبيا فالاولى تحديد مصطلحات الدين ، والملة ، والحنيفية ، والشرعة ، والمنهاج ، والسنة ، والجماعة ، والاسلام (٢٣٣) . فالدين هو الامتثال . والامتثال هو التعبير عن الطبيعة بالفكر . ولا يعنى ذلك الطاعة والانقياد فذلك ما تعانى منه الامة حاليا في علاقتها بالسلطان بل هو رفض كل ما يعارض الطبيعة والحرية والعقل ، هذا الرفض الناشئ من الامتثال للفكر وادراك الهوة بين الطبيعة والمثال . ليس الدين هو الجزاء لان فعل الخير ، العمل الصالح ، مستقل عن الجزاء والعقاب ولكن في طبيعة الفعل جزاءه ، وجزاؤه اثره وغايلته . فعل الخير يعطى خيرا ، ويحدث في هذا العالم من حياة الفاعل او يكون كامنا فيظهر في الاجيال التالية ويظل موجها للحضارة . واذا كان الدين يعنى الحساب فان الحساب على الفعل يكون ذاتيا ، بمراجعة داخلية . اما الحساب الخارجى فعادة ما يكون

لهم التمتع بما يشاؤون ، والذين يستصغرون الدنيا ويأتون بما شاءوا من ملذات استصغارا لها حتى لا يشغل القلب بها ثم الزاهدون في الحرام الآتون والمتتمعون بالحلال ، التنبيه ص ٩١ — ٩٥ ، ويقسم الاشعري الفرق الى اثنتى عشرة فرقة . ويعتبر الصوفية فرقة كلامية يسميها العامة مرة وقوم ينتحلون النسك مرة اخرى ، مقالات ج ١ ص ٦٥ ، ص ٣١٩ ، ويدخل البغدادي الحلاجية اتباع ابي الغيث الحلاج ضمن فرق الطولية ، الفرق ص ٢٦٠ — ٢٦٣ ، ويذكر الرازي الصوفية كفرقة ثامنة من فرق عشر ، اعتقادات ص ٧٢ — ٧٥ .

(٢٣٢) وهذا ما يفعله البغدادي في « الفرق بين الفرق » .

(٢٣٣) الدين ، والملة ، والشرعة ، والمنهاج ، والاسلام ، والحنيفية ، والسنة ، والجماعة فانها عبارات وردت في التنزيل ، ولكل واحدة منها معنى يخصها وحقيقة توافقها لغة واصطلاحا ، المل ج ١ ص ٥٦ .

مصدرا للخوف والتخفى وبالتالي مصدرا للارهاب والنفاق لا مُشرق في ذلك بين حساب الله وحساب السلطان . والحساب ليس بالضرورة حساب الآخر للذات اى حساب الدولة للمواطنين بل حساب الذات للآخر ، حساب المواطنين للدولة من خلال الرقابة الشعبية على أجهزة الدولة . واذا كان الدين يعنى التعبد فان التعبد ليس الايمان بحركات رمزية تكشف عن الصلة بين الانسان والله بل القيام بأفعال مباشرة في العالم تؤثر في الناس وتحدد مسار العلاقات الاجتماعية . واذا كان الدين في النهاية وضعا يسبق العقول باختيارها الى ما هو خير لهم بالذات فان هذا الوضع يتفق مع الطبيعة البشرية الحرة العاقلة ويؤكداه ويساعدها على الازدهار والكمال (٢٣٤) .

ويتحول الدين الى ملة لان الامتثال جماعى . الدين هو الذى يعطى الهوية للجماعة ويحولها الى جماعة فكرية . لا يوجد فكر دون جماعة ولا يوجد دين بلا أمة ، ولا يوجد مذهب فكرى دون شعب لانه لا يوجد وحى بلا تاريخ . وصف الدين هو وصف للملة ، وتحليل الدين هو تحليل لحال الامة (٢٣٥) . والملة هى ملة ابراهيم ، وهى الحنيفية السمحة . ويضادها الخروج على طريق العقل والطبيعة .

(٢٣٤) معنى الدين الطاعة والانقياد ، وقد يرد بمعنى الجزاء ، وقد يرد بمعنى الحساب . فالمتدين هو المسلم المطيع المقر بالجزاء والحساب يوم الثناء والمعاد ، الملل ج ١ ص ٥٦ ، الدين ما ورد به الشرع من التعبد ، ويقال للطاعة والعبادة والمعاد والجزاء والحساب . وعرفوه بأنه وضع الهى سائق لذوى العقول باختيارهم المحمود الى ما هو خير لهم بالذات اى أحكام وضعها الله تعالى للعبادة باعثة الى الخير الذاتى وهى السعادة الابدية ، الاتحاف ص ١٣ — ١٤ .

(٢٣٥) ولما كان نوع الانسان محتاجا الى اجتماع مع آخر من بنى جنسه فى اقامة معاشه والاستعداد لمعاده وذلك الاجتماع يجب أن يكون على شكل يحصل به التنازع والتعاون حتى يحفظ بالتنازع ما هو ليس له بصورة الاجتماع على هذه الهيئة هى الملة ، الملل ج ١ ص ٥٧ .

والامة جماعة مثالية ، حققت وحدة الفكر واستقلال الشعور وتذكر نظام الطبيعة ، الامة فكر نمطى ، والفكر جماعة مثالية تمنع من التشتت الفكرى والحضارى وتحصر على الوحدة المثالية بين الفكر والجماعة ، بين الوحى والتاريخ . وتتوالى الملل حسب قانون الجمع بين الازداد وجدل التاريخ والانتقال من الموضوع الى نقيض الموضوع الى مركب الموضوع . عرف آدم الاسماء كلها وعلم نوح معانيها ثم تحقق ابراهيم من كليهما . الامة المثالية اذن هى التى تجمع بين الاسماء المعانى والواقع ، بين الالفاظ والدلالات والاشياء دون تبعثر للاسماء وتحولها الى شعثات لفظية وضهور للمعانى وتحولها الى ثوابت وغياب للوقائع والاشياء (٢٣٦) .

واذا تحول الدين الى ملة فان الملة تتحول الى منهج للجماعة . وابتعاد الفكر بالجماعة يظهر التشريع ، وهو تنظيم الفكر للجماعة وتوجيهه لسلوكها وتخطيطه لحياتها . وقد تطورت الشرائع كما تطور الفكر وتطورت الجماعة ، واكتملت بظهور الجماعة المثالية . فالتشريعات تنبع من الفكر وتقوم عليه وتعبر من واقع دفاعا عن مصالح الجماعة (٢٣٧) . لماذا تم الاتفاق على المنهاج نشأت الجماعة الفكرية المذهبية . الجماعة هى ممثلة الفكر فى التاريخ وتحوله الى شريعة ونظم . ولما كانت الشرعة منزلة لى تطور الوحى فى التاريخ جاء التنزيل أولا ثم التأويل ثانيا ثم الجمع

(٢٣٦) الملة الكبرى هى ملة ابراهيم ، وهى الحنيفية السمحة التى تقابل الصبوة تقابل التضاد وابتدأت من نوح . وقيل خص آدم بالاسماء ونوح بمعانى تلك الاسماء وابراهيم بالجمع بينهما ، الملل ج ١ ص ٥٧ — ٥٨ .

(٢٣٧) الطريق الخاص الذى يوصل الى هذه الهيئة هو المنهاج والشريعة والسنة ، والحدود والاحكام ابتدأت من آدم وشيث وادريس وضمت الشرائع والملل والمنهاج والسنن بأكملها وانتمها حسنا وجبالا بمحمد ، والاتفاق على تلك السنة الجماعة ، الملل ج ١ ص ٥٧ — ٥٨ .

بين التنزيل والتأويل ثالثا . وهو منهج الامة المثالية التي جمعت بين الفكر والجماعة . التنزيل بلا تأويل صورية وفراغ ، والتأويل بلا تنزيل مخزون عاطفى بلا صورة وروح طاهرة بلا بدن ، والجمع بين التنزيل والتأويل هو ايجاد الوحدة بين الصورة والمضمون ، بين الروح والبدن ، بين المثال والواقع . ويكون ذلك فى التاريخ جمعا بين القديم والجديد ، بين الماضى والحاضر . التنزيل بلا تأويل جمود ، والتأويل بلا تنزيل هو (٢٣٨) .

والاديان كلها مراحل مختلفة لدين واحد اكتمل فى آخر مرحلة . كل مرحلة تثبت المرحلة الاولى وتكملها . فاذا اكتمل الوحي انتهت النبوة ، واستقل العقل ، وتحررت الارادة ، واكتملت الفطرة ، وثبتت الحقيقة ، ووضح المثال . أصبح الوحي تاريخا والفكر واقعا ، فالواقع دليل الفكر ، والفكر دليل الحق . ووقوع الوحي لا يستلزم بالضرورة البحث عن مصدر مشخص للوحي ولا حتى شخص النبى . فالوحي واقع فى التاريخ ويتطور معه امثيا وليس علاقة رأسية بين شخصين . والبرهان على صدق متضمن فيه وليس خارجا عنه ، طبيعة الفكر نفسها المطابقة للواقع ، للفطرة والطبيعة ، والشامل لكل التجارب البشرية النهمية . موضوعية الوحي وشموله مقياسان لصدقه . الدليل ملازم له لا هو سابق له ولا لاحق عليه . السابق ارهاص على ضرورة ظهور الفكر ، واللاحق تحقيق لمسار الفكر واثبات لواقعته . لا تستلزم النبوة فى آخر مراحلها اثبات صدقها بآية خارجة عنها . آياتها الوحيدة من داخلها كفكر مطابق للواقع ، وهذا الواقع هو التجربة الانسانية الشاملة وماهياتها وقوانين التاريخ . للتوحيد هو جوهر الدين ، وما اتى به الانبياء منذ آدم حتى محمد . وبجرد تحقيق غاية الوحي ، استقلال الوعى الانسانى ، عقلا وارادة ، يقف تطوره وتنتهى النبوة ، ويتوقف تطور التاريخ فى الاصول ويبقى تطوره فى الفروع والتي يمكن للاجتهاد أن يجد لها تشريعاتها ويستنبط لها أحكامها .

(٢٣٨) ثم خص موسى بالتنزيل ، وخص عيسى بالتأويل ، وخص المصطفى بالجمع بينهما على ملة ابراهيم ، الملل ج ١ ص ٥٨ .

ويكون التاريخ حينئذٍ دون مراحل وكأن التاريخ يخضع نفسه للخلود ويحيى عنه طابع الزمان (٢٣٩) .

. وإذا كانت الفرق اسلامية على وجه الخصوص فماذا يعنى الاسلام ؟
وهنا تاتى الفكرة الموجهة لتحديد الفرق بين الاسلام والايمان والاحسان ،
الاول بداية والثانى وسط والثالث كمال . الاول عمل باللسان (قول)
والثانى عمل بالقلب (تصديق) والثالث عمل بالجوارح (فعل) . الاول
العبادات والثانى العقائد والثالث المعاملات . ولكن ليست العبادة أيضا
بالقلب وبالجوارح فتشمل العقائد والمعاملات ؟ وفى آخر مرحلة من مراحل
الوحى يكون الوحي امكانية تحقيق من خلال طاقة الانسان . ولما كانت
الطاقة قولا ووجدانا ووعلا كان القول هو الاعلان عنه ، والوجدان تمثله ،
والفعل تحقيقه . ليس الاسلام اذن هو مجرد الخضوع والانقياد بالمعنى
الشائع دون تمييز بين الله والسلطان بل هو تعبير عن الطاقة
الانسانية ، بالقول باللسان والعمل بالجوارح ، بالكلمة والفعل .
الاسلام اذن اقرب الى الشهادة باللسان وباليدين . فاذا كان الخارج
قيدا وقهرا ورضوخا للامر الواقع فان الاسلام يكون ثورة وتحررا وغضبا
ورفضا وتجردا . وتبدأ العقائد المتأخرة من الايمان وتعرفه بأنه الاستسلام
والانقياد وتجعل مضمونه اما الغيبيات أو العبادات أو الحدود دون

(٢٣٩) ... ثم كيفية التقرير الاول والتكميل بالتقرير الثانى
بحيث يكون مصدقا كل واحد بين يديه من الشرائع الماضية والسنن
السالفة تقديرا للامن على الخلق وتوقيفا للدين على الفطرة .
فمن خاصية النبوة الا يشاركهم فيها غيرهم . وقد قيل ان الله عز
وجل اسس دينه على مثال خلقه ليستدل بخلق الله على دينه وبدينه
على وحدانيته ... ولن يتصور وضع الملة وشرع الشريعة الا
بوضع شارع يكون مخصوصا من عند الله بآيات تدل على صدقه
وربما تكون الآية متضمنة فى نفس الدعوى وربما تكون ملازمة منه
وربما تكون متأخرة ، الملل ج ١ ص ٥٧ — ٥٩ ، والتوحيد جاء به
كل نبي من لدن آدم الى يوم القيامة ، التحفة ص ١٢ — ١٣ ، وقد
جاءت به جميع الرسل من آدم حتى محمد ، الحصون ص ٥ .

فكر أو فعل ، ودون حق أو طلب . ويفرغ الايمان من أى مضمون اجتماعى أو سياسى أو اقتصادى يربط المؤمن فردا وجماعة بمصالحه وحياته ويجعله قادرا على الدفاع عن حقوقه وليس فقط بمطالبته بتحقيق واجباته (٢٤٠) . وبهذا المعنى ، الاسلام كاستسلام ، يشار الى الفرقة الناجية ، فرقة السلطان (٢٤١) .

(٢٤٠) الاسلام قد يرد بمعنى الاستسلام ظاهرا ويشترك فيه المؤمن والمنافق . الاسلام بمعنى التسليم والانقياد ظاهرا موضع الاشتراك فهو المبدأ . ثم اذا كان الاخلاص معه بأن يصدق بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر ، ويقر عقدا بأن القدر خير وشره من الله كان مؤمنا حقا . ثم اذا جمع بين الاسلام والتصديق وقرن بين المجاهدة والمشاهدة وصار غيبه شهادة فهو الكمال . فكان الاسلام مبدءا ، والايمان وسط ، والاحسان كمال . وعلى هذا شمل لفظ المسلمين الناجى والهالك ، الملل ج ١ ص ٥٩ — ٦٠ ، الاسلام هو الخضوع والانقياد باطنا وظاهرا لما جاء به الرسول وعلم مجيئه بالضرورة أى يقينا ، اعلم أن الايمان الذى كلف الله به عباده وجعل جزاءه دخول الجنة والنجاة من النار هو تصديق سيدنا محمد فيما علم مجيئه بالضرورة أى اعتقاد صدقه اعتقادا جازما فيما جاء به عن الله وعلم مجيئه به يقينا مع الاذعان القلبي لذلك . وذلك مثل الايمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقضاء والقدر والمتراض الصلاة وبقية العبادات الاسلامية من الزكاة والصيام والحج على المستطيع وتحريم قتل النفس المعصومة ظلمما والزنا وامثال ذلك ، فكل من الايمان والاسلام المنجيين لا ينفك عن الآخر . فكل مؤمن مسلم وكل مسلم مؤمن لان المصدق ذلك التصديق للرسول لابد أن يكون خاضعا لما جاء به والخاضع هذا الخضوع لابد أن يكون مصدقا لذلك التصديق ، ثم أن النطق بالشهادتين شرط لازم لاجراء الاحكام الدنيوية على المؤمن (المناكحة ، الصلاة خلفه وعليه ، الدفن . . .) فاذا لم ينطق بهذا القدر كالخرس أو مات عقب ايمان قلبه فهو مؤمن ناج . ولكنه ان امتنع عن النطق بهما عنادا بعد أن عرض عليه فهو كافر ولا عبرة بتصديق القلب ، الحصون ص ٦ .

(٢٤١) قد يرد الاسلام وقرينه الاحسان وعلى هذا خص الاسلام بالفرقة الناجية ، الملل ج ١ ص ٦١ .

٢ — من الوحدة الى التفرق •

تصف الفرقة الناجية تاريخ الفكر البشرى بل وتاريخ الانسانية ذاتها كمسار من الوحدة الى التفرق ، من الطاعة الى العصيان ، من الخير الى الشر وبالتالي تتم ادانة التاريخ والزمان والتطور وادانة كل جهد بشرى وقضاء على التعددية . ولا سبيل الى صلاح العالم ونجاة البشرية الا بالعودة من جديد من التفرق الى الوحدة ، من العصيان الى الطاعة ، ومن الشر الى الخير . ومرة يتم هذا الوصف بصورة فنية شعرية رمزية عن طريق رفض الشيطان السجود لآدم قياسا للنار على الطين ، وهو قياس كمى خاطيء يفغل الكيف ، ومرة اخرى ، وهو الهدف من هذا الوصف ، عن طريق وصف مسار علم اصول الدين على انه انتقال من النقل الى العقل وبالتالي يضل كما ضل الشيطان من قبل . الامة اذن لها بدايتان ، الاولى قياس الشيطان والثاني اعمال العقل ! وكلاهما شر ، الاول ادى الى الطرد من الجنة والثاني ادى الى الفرق الضالة !

١ — التاريخ الرمزي • يبدأ التاريخ ، عند الفرقة الناجية ، بصورة فنية اقرب الى الشعر منها الى العلم ، وادنى الى الخيال منها الى الواقع . توحى بأن التفرق والتشتت حدثا في البداية لأول مرة منذ الخليقة قبل أن يقع للمرة الثانية في التاريخ الانساني بعد ظهور الوحي . فالتاريخ له بدايتان الاولى بداية الخليقة والثانية اكتمال الوحي ووحدة الفكر . البداية الاولى افتراضية خالصة تعتمد على التاريخ الشعري أو على التفسير الفنى للنصوص الدينية للحصول على دلالة مشابهة للبداية الثانية وكأن التاريخ يعود كما بدأ . ولا يقتصر الامر على الدلالة الشعرية بل يفسر النص الفنى على أنه يحتوى على وقائع حدثت بالفعل . حدث التشتت الاول في البداية بأعمال الراى والقياس ، وذلك بمقابلة الراى بالنص أو مقابلة الهوى بالامر اعمالا للعقل واثباتا

للحرية (٢٤٢) . والتاريخ الشعري القائم على الصور الفنية أفضل استعمالا من التاريخ الاسطوري الا اذا فهمت الاسطورة كصورة فنية . فلفظ الاسطورة يعنى فى التراث وفى أصل الوحي الخرافة بالتعارض مع الواقع فى حين أن لفظ الشعر والتخيل الفاظ تراثية وكذلك الحال مع لفظى الصورة الشعرية وانتمائهما الى الثقافة الادبية المعاصرة (٢٤٣) . وتعتمد هذه البداية الشعرية مع الكتب المقدسة الاخرى القائمة على

(٢٤٢) هذه هى حكاية ابليس ورفض السجود لآدم ونقاشته مع الله . ويذكرها الشهورستاني فى التوراة والانجيل والقرآن للدلالة على صفتها الكونية السابقة على الاديان الثلاثة . ويضع على لسان ابليس أسئلة سبعة تدل على أنه يمثل الاتجاه الاعتزالي والله — تعالى — يمثل الاتجاه الاشعري . فالمعتزلة يشاركون ابليس فى اعمال الراى والاشاعرة يشاركون الله — تعالى — فى الدفاع عن النص . وهذه الاسئلة هى : (ا) اذا كان الله يعلم مسبقا ما يصدر عن ابليس فلم خلقه ؟ وهو سؤال عن الغائية التى يقبها المعتزلة وينكرها الاشاعرة (ب) اذا كان الله قد خلق ابليس على ارادته فلم كلفه بمعرفته وطاعته وما الحكمة فى التكليف وهو سؤال عن الحرية التى تثبتها المعتزلة وتنكرها الاشاعرة . ويرجع كلاهما الى انكار الامر بعد الاعتراف بالحق (ج) اذا كان الله قد خلق ابليس وكلفه فالتزم بالتكليف فلم امره بالسجود ؟ وهو تأكيد للعبث الذى تثبته الاشاعرة وتنكره المعتزلة (د) اذا كان الله قد خلق ابليس وكلفه فالتزم بالتكليف ورفض السجود فلماذا لعن فى حين أنه لم يقل لا اسجد الا لله . وهو سؤال يؤكد على الاعتراض على الله كتهمة من الاشاعرة الى المعتزلة وهو فى الحقيقة يكشف عن تنزيه الله عند المعتزلة (هـ) اذا كان الله قد خلق ابليس وكلفه فالتزم بالتكليف ورفض السجود ولعن فلماذا ادخل الجنة ووسوس لآدم ؟ وهو سؤال عن المعاد . (و) اذا كان الله قد خلق ابليس وكلفه فالتزم بالتكليف ورفض السجود ولعن ووسوس لآدم فلماذا سلطه على اولاده ؟ وهو سؤال عن المسؤولية (ز) اذا كان الله قد خلق ابليس وكلفه فالتزم بالتكليف ورفض السجود ولعن ووسوس لآدم وسلطه على اولاده فلماذا استعمله ؟ وهذا سؤال عن الزمان والتاريخ والحياة كرسالة ، الملل ج ١ ص ١٥ — ٢٣ .

(٢٤٣) ذكر لفظ « اساطير » فى القرآن تسع مرات « ان هذا الا اساطير الاولين » بمعنى سلبى فى مقابل التنزيل والآية والوعد ، الخرافة فى مقابل الواقع .

عقائد السقوط والطرْد والحرمان كوقامع وحوادث تاريخية وليس فقط ككسور شعرية . ونظرا لاعتماد الفرقة الناجية على التفسير بالمأثور فقد دخلت كثير من الأسرائيليات لتأصيل عقائدها وهى الصورة الشعرية نفسها الموجودة فى حضارات أخرى وتفسر لا على أنها صراع العقل مع النقل وصراع الموضوعية مع الذاتية ، وصراع الحرية مع القدرية بل على أنها تنقل أخبارا عن وقامع العصيان والحرمان والطرْد والخطيئة والسقوط (٢٤٤) .

وتضع الصورة الشعرية شبهات سبعة (٢٤٥) تفيد بأن الموقف الانسانى شبهة وأن السؤال عنها يوقع لا محالة فى تناقض ، وهى الشبهات نفسها التى يقوم عليها علم الكلام . تمثل الفرق الهالكة وفى مقدمتها المعارضة العلنية من الداخل اختيار الشيطان نظرا لاعتمادها على العقل وتمثل الفرقة الناجية ، فرقة السلطان ، اختيار الله نظرا لاعتمادها على النقل . التشبهة الاولى تشير الى معارض العلم المطلق مع الخلق باعتباره محسرا وتاريخا محددا فى العلم ومع ذلك مرهون بحرية الارادة الانسانية . واذا كانت الفرقة الناجية تأخذ صف العلم الالهى وتضحى

(٢٤٤) وتلك الشبهات (شبهات ابليس) مسطورة فى شرح الانجيل الاربعة ، انجيل لوقا ومارقوس ويوحنا ومتى مذكورة فى التوراة متفرقة على شكل مناظرة بينه وبين الملائكة بعد الامر بالسجود . هذا الذى ذكرته مذكور فى التوراة ومسطور فى الانجيل على الوجه الذى ذكرته ، الملل ص ١٥ ، ص ١٨ .

(٢٤٥) ان المعلوم الذى لا مرأى فيه أن كل شبهة وقعت لبنى آدم فانما وقعت من اضلال الشيطان الرجيم ومن وساوسه نشأت شبهاته ، ولا يجوز أن تعدد شبهات فرق الزيف والكفر هذه الشبهات وان اختلفت العبادات وتباينت الطرق فانما بالنسبة الى انواع الضلالات كالبدور ، وقال المتأخر من ذريته كما قال المتقدم أنا خير من هذا الذى هو مهين . وكذلك تعقبنا احوال المتقدمين منهم وجدناها مطابقة لاقوال المتأخرين . كذلك قال الذين من قبلهم مثل قولهم فتشابهت قلوبهم فما كانوا ليؤمنوا بما كذبوا به ... الملل ج ١ ص ١٨ — ٢٠ .

بالمخلق الانسانى فان الفرق الهالكة خاصة المعارضة العنوية من الداخل تأخذ جانب الحرية الانسانية وتضحي بالعلم المسبق . فاذا كان القياس هو الزيادة فى الايمان أمام العامة وفى أعين السلطان ، كان الاختيار لعقائد الفرقة الناجية ! والحقيقة أن العلم المطلق لا يمنع من تقرير مصير الانسان لذاته لان العلم المطلق علم حقيقى أى أنه مطابق للواقع لا بمعنى أنه يفعل مباشرة بل بمعنى أنه يفعل من خلال الفعل الانسانى . وهذا لا يعنى أن العلم المطلق خامل غير مؤثر بل بمعنى أن الانسانية لا تتحقق الا بالفعل فى التاريخ . العلم مسار التاريخ أو فكر العمل أو نظرية السلوك اذا ما بعد العلم عن التشخيص الذاتى كصفة لذات مشخص . والشبهة الثانية تشير الى التعارض بين خلق الانسان على ارادة الله وبين تكليفه على ارادة الانسان الخاصة . فاذا أخذت الفرقة الناجية الاختيار الاول فان الهالكة تأخذ الاختيار الثانى . اليس فضل الله على الانسان عظيمها أمام السلطان وفى أعين العامة ؟ والحقيقة أن التكليف أثبت لغاية الانسان ودعوته وأن الحياة الانسانية اساسا هى تحقيق الرسالة . ولا يتم هذا التحقيق وفقا لارادة مسبقة فالارادة المطلقة هى ارادة التاريخ وقوانينه ومساره التى تتحقق بالفعل الانسانى الفردى والجماعى على السواء . وبالتالي تبتمد الارادة المطلقة عن التشخيص الذاتى الخارجى وتعود الى أصلها كقانون عام لمسار التاريخ أو كمنطق للتحقيق والتكليف ليس مضادا للحرية وليس مانعا لها بل هو موجه لها يعطيها اساسها النظرى ومسارها المختار . والشبهة الثالثة عن أمر الشيطان بالسجود لآدم وعصيان الشيطان لله بطبيعة الحال تختار فيها فرقة السلطان الطاعة لله وتنفيذ الاوامر بينما تختار الفرق الهالكة العصيان ورفض السجود لآدم الا لله حتى ولو كان ذلك عصيان لاوامر الله . واختيار الفرقة الناجية يرضاه السلطان ويتملق أذواق العامة . ايمانهم الاجتماعى بالله . ومن ذا الذى يرفض أوامر الله واوامر السلطان ؟ والحقيقة أن الانسان هو القيمة الاولى فى الحياة على رأس سلم القيم وله يخضع كل شئ فى الطبيعة . وكل فعل فى التاريخ يقاس بمدى تحقيقه لهذه القيمة . فرفض السجود لآدم هو رفض للاعتراف

بالإنسان كقيمة مطلقة . وان السجود للإنسان وليس السجود لله
 لهو تنفيذ للأمر الإلهي وتحقيق لإرادته . والشبهة الرابعة تحتوى على
 الحكم بادانة كل من لا يعترف بالإنسان كقيمة أولى حتى ولو كان السبب
 في عدم الاعتراف التشدد بالايمان والمزايدة فيه بدعوى عدم السجود
 الا لله . الإنسان قيمة في أعلى سلم القيم . وقد تتنازل قيم أخرى
 أعلى منه حتى الفكر المطلق ليعلن أن الإنسان قيمة أولى . وهو بهذا
 الاعلان والاعتراف يثبت اطلاقته . فلا اطلاقية تثبت الا باثبات الإنسان
 كقيمة أولى . والشبهة الخامسة أنه بالرغم من لعن الشيطان واصدار
 حكم عليه بالادانة فقد دخل الجنة وسوس للإنسان . ولا يعنى ذلك
 أن كل ما يأتى للإنسان من أفكار فانها من وسوسة الشيطان كما تقول
 الفرقة الناجية وكما يريد السلطان بل تعنى أن الاعتراف بالإنسان
 كقيمة أولى ليس مجرد اعتراف نظرى بل هو جهد عملى يتحقق بالفعل
 وكان الاعتراف النظرى يحتاج الى اعتراف آخر عملى بدفاع الإنسان
 عن وضعه كقيمة أولى والدخول في صراع مع كل القوى التى تنكر عليه
 هذا الحق . فالإنسان ليس امكانية محدودة ذات اتجاه واحد بل هو
 امكانية تحقق سلبي أم ايجاباً . هو امكانية تحقق في مواقف تتخللها
 عقبات لان وجود العقبة ضرورة لتحقيق الامكانية وحشد الطاقات النظرية
 والعملية . وقد تكون الموانع ذاتية مثل الاهواء والانفعالات . وقد
 تكون موضوعية مثل الاوضاع الاجتماعية والسياسية . فالممانع ضرورة
 لتخطيته والعقبة شرط لتذليلها . والشبهة السادسة عن وسوسة
 الشيطان ليس فقط لأنم بل لاولاده تتلقى أذواق العامة عن براءة الاطفال
 وعدم مسؤوليتهم عن غوايات الآباء . والحقيقة أن الإنسان هو الإنسان
 في كل زمان ومكان . بناؤه واحد ، وشعوره واحد ، وموقفه في العالم
 واحد ، لا فرق بين أب وابن أو بين أسلاف وأحفاد . كل انسان
 مسؤول عن نفسه من حيث هو انسان وليس من حيث هو ابن لآب .
 والشبهة السابعة والاخيرة عن السبب في الاستهال والنظرة فانها
 تقوم أيضاً على المزايدة في الايمان واقتراض تدخل الله لهزيمة الشيطان
 دفاعاً عن الإنسان وحرصاً له من الوقوع في الغواية وانكار دور الإنسان

والزمن وحركة التاريخ . والحقيقة ان الزمان قد اعطى للانسان ليفعل فيه ، كما اعطى له التاريخ ميدانا للعمل . فلا نهاية بلا بداية ، ولا خاتمة بلا مشروع . الانسان حياته ، وحياته تاريخه ، وتاريخه سلوكه ، وسلوكه تحقيق لغاية ، وغايته رسالته ، ورسالته مصيره .

وطبقا لهذا التاريخ المعبر عنه بالصورة الفنية تؤول الوقائع الحالية حسب الفكر المسبق على ما هو معروف في تاريخ الاديان باسم تنميط الوقائع . فأسئلة الفرق الكلامية كلها لا تخرج عن الاسئلة الاولى التى سألها ابليس ، ويكون التاريخ حينئذ عودا على بدء ، ومعيدا لنفسه (٢٤٦) . والحقيقة انه اذا كان هذا الوصف يعنى الانحدار والسقوط والتشتت والفرق اى اذا كان وصفا سلبيا كان جحدا للواقع وايضا لحركة التاريخ ، والغاء لعمل الفكر البشرى ، وقضاء على الحضارة . اما اذا كان هذا الوصف يشير الى حركة ايجابية تظهر فيها أنماط الفكر فى كل زمان ومكان ودون حركة دورية ودون ادانة للتاريخ كان وصفا واقعيا يثبت الحركة والزمان والتاريخ . فالتقابل بين العقل والهوى ، بين الموضوعية والذاتية ، بين الخارج والداخل ، بين الامر والطقائية ، بين التسليم والرفض ، تقابل يعبر عن الموقف الانسانى العام فى كل زمان ومكان باضافة بعض النضج فى التجربة البشرية اثر تراكم التجارب والاستفادة منها . ثم تتحول البداية الزمانية الافتراضية الاولى فى الصورة الفنية فى اول العالم الى بداية زمانية فعلية ساعة ظهور الوحي وعلان النبوة . ويبدو التفسير النمطى للوقائع ايضا . فكل ما وقع من حوادث التاريخ وقعت أنماطه فى الجيل الاول . ويصعب تغيير التاريخ دون نمط . ولذلك يكون تطور التاريخ فى بنائه ، ويكون ماضيه فى حاضره ، وحاضره ماضيه . يتم تفسير

(٢٤٦) تنميط الوقائع أو تفسير الوقائع الحالية طبقا لانماط سابقة وكأنها تتحقق لنبؤتها معروف فى تاريخ الاديان والدراسات المعاصرة حول الكتب المقدسة باسم stcréotype .

الحاضر بالماضي والماضي بالحاضر . فالشعور الانساني واحد ، والموقف من الحياة واحد . فلا تاريخ بلا شعور ولا شعور بلا تاريخ (٢٤٧) .

وفي كلتا الحالتين ، البداية الاولى والبداية الثانية يظهر الدرس المستفاد وهو ان الانتقال من الوحدة الى التشتت عمل من اعمال العقل او بتعبير أدق نقص في العقل وتحكم بالهوى وتأويل للنصوص واعمال للجهد وكان السؤال عن العلة جريمة تستحق العقاب ، وكان عقل الانسان قاصرا عن فهم الاسباب بل ولا يجوز للانسان ان يتساءل وان يستدرك (٢٤٨) . تعنى البداية الاولى ان الايمان بالتوحيد يقتضى التسليم وان أى استفهام بعد الايمان يدل على عدم صدق الايمان مع ان ابراهيم سأل حتى يطمئن قلبه واستجيب لسؤاله . فالسؤال

(٢٤٧) في بيان أول شبهة وقعت في الملة الاسلامية وكيفية انشعابها ومن مصدرها ومن مظهرها . وكما قررنا ان الشبهات التي في آخر الزمان هي بمعنىها تلك الشبهات التي وقعت في أول الزمان كذلك يمكن أن يقرر في زمان كل نبي ودور كل صاحب ملة وشريعة أن شبهات أمته في آخر نائشة من شبهات خصاء أول زمانه من الكفار والمنافقين واكثرها من المنافقين وان خفى علينا ذلك في الامم السالفة لتهادي الزمان فلم يخف في هذه الامة أن شبهاتها نشأت كلها من شبهات منافقي زمن النبي ، الملل ج ١ ص ٢٣ .

(٢٤٨) وانت ترجع في امرك كله الى عقلك الفاسد ورايك الامرج فتقول قد فعل فلان ولم كان ومم كان . أنت يا جاهل قد ضارعت قولك قول ابليس حين قاس . . . فأنت تعارض كما عارض وليك الشيطان . ثم من أدل الأدلة أنك لو تقطعت واجتهدت لم يصبح لك أصلح تعتد عليه إلا أن تكذب وتنتقل الكذب لتستريح اليه ولا راحة لكذاب . . . وأيضا فتأويلك القرآن على غير تأويله ، وقولك فيه برايك الفقير ومخالفتك للسلف وخروجك من العلم ورجوعك الى الجهل الذي هو أولى بك ، وقولك في حجتك روى فلان وفلان فأنت ضال مضل تركت السواد الاعظم وتركت طريق المواضحة . . . فالله الله في نفسك ! انتبه ، ودع ما يريبك لما لا يريبك ، ولا تتبع هواك فليس على وجه الارض شخص يعدل عن السنة والجماعة والآلة الا كان متبعا لهواه ناقصا لعقله خارجا من العلم والتعارف . فالزم للحق ترشد . . . التنبيه ص ١١ — ١٢ .

والاستفسار والاستدراك فزوع انساني لا يجحد (٢٤٩) . كما نشأت الشبهات في أول الزمان من اعمال العقل فانها نشأت أيضا في أول ظهور الوحي وعلان النبوة من اعمال العقل والسؤال والرغبة في المعرفة والقياس والبحث عن العلة . فكل اعمال للعقل خروج على النبوة ، وكل سؤال انحراف عنها . فالخوارج هم العقلاء والعقلاء هم الخوارج ! ان السؤال ليس شبهة بل هو خلق حضارى وبدائية لتحدى الواقع وتنظيره بالفكر . والاستدراك ليس هدما بل هو عثور على تصور متناسق للعالم حتى يشعر الانسان بوثام مغرفى مع الطبيعة يستطيع بعده من السيطرة على قوانينها وتسخيرها لصالحه . ومادام التفسير خلقا انسانيا يعبر عن وجود الانسان في موقف فانه يكون معبرا بالضرورة عن هذا الموقف الذى يتدخل فيه الهوى والانفعال والمصلحة . ويكون السؤال : هل هذا الهوى ذاتى أم موضوعى ؟ هل هذه المصلحة فردية أم جماعية ؟ وبالإجابة على ذلك يتحول الوحي الى حضارة ، والنبوة الى تاريخ . وهذا كله ليس سلبا بل ايجاب ، وليس نقصا بل كمال ، وليس سقوطا بل رفع ، وليس طردا أو حرمانا بل تكليف وحرية (٢٥٠) . ان تحويل العالم الطبيعى الى عالم مدرك ليس نفيا

(٢٤٩) انك في تسليمك الاول انى الهك واله الخلق غير صادق ولا مخلص اذ لو صدقت انى اله العالمين ما احتكمت على بلم فانى الله الذى لا اله الا انا لا تسال عما افعل والخلق مسؤول ، الملل ج ١ ص ١٨ (وهو ما اثير اخيرا في مجلس الشعب المصرى حين حاول مقبىه السلطان تطبيق هذه الآية الخاصة بالله على الحاكم واعتراض فرق المعارضة عليه) .

(٢٥٠) فلم يخف في هذه الامة أن شبهاتها نشأت كلها من شبهات منافقى زمن النبى اذ لم يرضوا بحكمه فيها كان يأمر وينهى وشرموا فيها لا مسرح للفكر فيه ولا مسرى ، وسالوا عما منعوا من الخوض فيه والسؤال عنه وجادلوا بالباطل فيها لا يجوز الجدل فيه . فمن اعترض على الرسول الحق أولى أن يصير خارجيا . او ليس ذلك قولا بتحسين العقل وتقييحه وحكما بالهوى في مقابلة النص واستكبارا على الامر بقياس العقل ... وتصريح بالقدر ... وتصريح بالجبر ... صارت الاعتراضات كالبذور وظهر منها الشبهات كالزروع ، الملل ج ١ ص ٢٣ — ٢٥ .

للوحى بل هو تمثل للوحى كعرفة قبل استعماله كموجه للسلوك وتأصيله كبناء نظرى مثالى للعالم . فالوحى لا يتحدث بنفسه بل يعطيه الانسان اتساقه العقلى ويكتشف أساسه النظرى . والانسان ليس آلة تؤمر فتطيع بل هو امكانيات للفهم والتمثل وقدرات للسلوك القائم على البواعث وامكانية حركة تلقائية تعبر عن طبيعته المثالية . اوامر الوحى ليست قواهر وزواجر وموانع وروادع بل موجهات للسلوك ، وبواعث للفعل ، تثبيت لغاية ، وتأسيس للنظر ، واذهار لطبيعة ، واكتمال لموقف .

ويعيد التاريخ نفسه ، ويدور الشعور فى التاريخ ، ويخرج علم الكلام فى بداية ثلاثة ناشئا عن اعمال العقل فى النص . ولما كان العقل صورة للجهد الانسانى فقد يكون اقرب الى الهوى او الراى او المصلحة او سوء النية او النفاق . ولما كان العقل اعور اى لا يرى الا من جانب واحد نشأت الفرق ، كل منها يعبر عن جانب ، وكلها نتيجة اعمال العقل ! فهل هذه صورة العقل ؟ الا يوجد عقل بديهى لا دخل فيه للهوى ؟ هل العقل سبب للسقوط والانحدار ام سبب للتطور والازدهار ؟ ويقوم حكم العقل على القياس . ويعنى القياس بالضرورة التماثل بين شبيهين وهو قياس الشبه . ومن ثم يؤدى القياس الى قياس الغائب على الشاهد مما يؤدى بدوره الى التقصير فى حق الغائب والفلو فى حق الشاهد اى انزال الغائب الى مستوى الشاهد ورفع الشاهد الى مستوى الغائب . فالقياس يقلل المسافة بين المثالى والواقعى حتى يتم الخاؤها كلية فى النهاية . وهى حقيقة معرفية تعبر عن الموقف الانسانى فى ادراكه لنفسه وللعالم . فهو يعبر عن الغائب بالشاهد ان كان يريد الواقع والعمل والتاريخ . ويعبر عن الشاهد بالغائب ان كان الشاهد متازما يريد دفعه الى المثال ولو التعبير عنه بالتمنى . وقياس العلة كقياس الشبه محاولة للسيطرة على العالم واخضاعه بعدد فهمه وتنظيره . هو قياس يبحث عن سبب الوجود ومن اجل اكتشاف قوانين الطبيعة حتى يسير الانسان معها ، يستمد منها قوته

ويوحدها مع قواها . قامت المعارضة السرية في الداخل بالحكم على الخالق في الخلق وانتهت الى الغلو . وقامت المعارضة العلنية في الداخل بالحكم على الخلق في الخلق وانتهت الى التقصير . الاولى طولية الصفات والثانية مشبهة الافعال . الاولى تشبه الخالق بالخلق والثانية تشبه الخلق بالخالق (٢٥١) .

وترد بعض الحركات الاصلاحية الحديثة الاعتبار لهذا المسار الطبيعي من الوحدة الى التعدد باعتبار انه من صنع العقل والتفسير والتأويل لفهم النص وتعقيل العقيدة . فانفصام الوحدة وتحويلها الى فرق وتسبب ليس ظاهرة سلبية تدل على عصيان بل هي بداية الفكرة

(٢٥١) الجنوح الى الهوى في مقابل النص ، فاللعين الاول لما ان حكم العقل على من لا يحتكم عليه العقل لزمه ان يجرى حكم الخالق في الخلق او حكم الخلق في الخالق . الاول غلو والثاني تقصير . فصارت من الشبهة الاولى مذاهب الطولية والمشبهة والغلاة من الروافض حيث غالوا في حق شخص من الاشخاص حتى وصلوه بصفات الجلال . وصارت من الشبهة الثانية مذاهب القدرية والجبرية والجسمية حيث قصروا في وصفه تعالى بصفات المخلوقين . فالمعتزلة مشبهة الافعال طولية الصفات . وكل واحد منهم امور باى عينيه يشاء . فان من قال انما يحسن منه ما يحسن منا ويقبح منه ما يقبح منا فقد شبه الخالق بالخلق . ومن قال بوصف الباري تعالى بما وصف به الخلق او بوصف الخلق بما وصف به الباري عز اسمه فقد اعتزل عن الحق . وسنح القدرية حتى في طلب العلة في كل شيء وذلك من سنح اللعين الاول اذ طلب العلة في الخلق اولا والحكمة في التكليف ثانياً والفائدة في التكليف السجود لآدم ثالثاً ، وعنه نشأ مذهب الخوارج اذ لا فرق بين قولهم لا حكم الا الله ولا يحكم الرجال وبين قوله لا تسجد الا لك اسجد لبشر خلقتهم من صلصال ... ؟ وبالجبل ، كلا الطرفين في قصد الامور ذميم . فالمعتزلة غالوا في التوحيد بزعمهم حتى وصلوا الى التعطيل بنفى الصفات المشبهة وقصروا حتى وصفوا الخالق بصفات الاجسام ، والروافض غالوا في النبوة والامامة حتى وصلوا الى الطول . والخوارج قصروا حيث نفوا تحكيم الرجال ، الملل ج ١ ص ١٩ — ٢٠ .

ونشأة الحضارة (٢٥٢) . وقد ساهمت في ذلك عوامل عدة منها عامل حضارى وهو فعل الحضارات القديمة الدخيلة ، وضرورة الرد عليها . ومنها عامل اجتماعى فقهى أى فعل الاحداث الجديدة وضرورة فهمها واستنباط أحكام لها . ومنها عامل سياسى أى التعبير عن الصراع بين السلطة والمعارضة . كما يتطلب ذلك معرفة الظروف القديمة التى أدت الى نشأة الحضارة وكيفية نشأتها ثم معرفة الظروف الحالية التى يمكن أن تساعد على نشأة حضارة جديدة ثم مقارنة بين المرحلتين . فإذا تشابهت الظروف تشابهت الحلول والمواقف الحضارية . وإذا اختلفت الظروف اختلفت أيضا الحلول والمواقف وتحتم اعادة الاختيار من جديد . وهنا تبدأ عملية تنقية التراث ونقد التراث واعادة الاختيار بين البدائل (٢٥٣) . وبناء على ذلك حاولت الحركات الاصلاحية الحديثة اعادة وصف نشأة علم الكلام وتطوره لتصفيته من شوائبه التاريخية والتوقف في مسأله العقائدية التى لا ينتج عنها اثر عملى لتغيير الواقع

(٢٥٢) غير أن شيئا لم يقف في سبيل الدعوة الاسلامية ، ولم يحجب ضياء القرآن من الاطراف النائية عن مثار النزاع ، وكان الناس يدخلون فيه أفواجا من الفرس والسوريين ومن جاورهم والمصريين والامريقيين ومن يليهم ، واستراج جمهور عظيم من العمل في الدفاع عن سلطان الاسلام وأن لهم أن يشتغلوا في أصول العقائد والاحكام بما هداهم اليه سير القرآن اشتغالا يحرص فيه على النقل ولا يهمل فيه اعتبار العقل ، ولا يقضى فيه من نظر الفكر . ووجد من اهل الاخلاص من انتدب للنظر في العلن والقيام بفريضة التعليم ومن أشهرهم الحسن البصرى فكان له مجلس للتعليم والامادة في البصرة يجتمع اليه الطالبون من كل صوب ، وتمتحن فيه المسائل من كل نوع وكان قد التحف بالاسلام ولم يتبطنه اناس من كل ملة دخلوه حاملين لما كان عندهم راغبين أن يصلوا بينه وبين ما وجدوه . فثار الشبهات بعد ما هبت على الناس أعاصير الفتنة ، واعتمد كل ناظر على ما صرح به القرآن من اطلاق العنان للفكر . وشارك الدخلاء من حق لهم السبق من العرفاء ، وبدت رؤوس المشاكين تعلو بين المسلمين ، الرسالة ص ١٢ — ١٣ .

(٢٥٣) التراث والتجديد ص ١٨ — ٢١ ، ص ١٥٧ — ١٦٨ .

الحالى بل والتي قد ينتج عنها اثر مضاد(٢٥٤) . كما تهدف بعض الحركات الاصلاحية الى العودة الى الوحدة الاولى بطريق صحى تقضى على هذا التشتت والتفرق وتعيد الوحدة الوطنية . فاذا كان الغرض من ذلك التوحيد بين المذاهب فلا يعنى ذلك التوحيد بين الجماعات وتحقيق نوع من المصالحة الوطنية بين عدة قوى اجتماعية بل يعنى توحيد الفكر ذاته والرجوع الى الاصول الاولى واعادة تفسيرها بناء على متطلبات الواقع ، وتخليص المذاهب الفكرية من الوقائع التاريخية القديمة التى سببت نشأتها(٢٥٥) .

(٢٥٤) مضى زمن النبو وهو المرجع فى الحيرة والسراج فى ظلمات الشبهة ، وقضى الخليفتان بعده ما قبلهما من العمر فى مواجهة الامعاء وجمع حكمة الاولياء . ولم يكن للناس من الفراغ ما يخلون فيه من عقولهم ليتلوهها بالبحث فى مباني عقائدهم . وما كان من اختلاف قليل رد اليهما وقضى الامر منه بحكمها بعد استشارة من جاورهما من اهل البحر بالدين ان كانت حاجة الى الاستشارة . واغلب الخلاف كان فى خروج الاحكام لا فى اصول العقائد . ثم كان الناس فى الزمنين يفهمون اشارات الكتاب ونصوصه ، يعتقدون بالتنزيه ، ويفوضون فيما يوههم بالتشبيه ، ولا يذهبون وراء ما يفهمه ظاهر اللفظ ، الرسالة ص ٩ ، انه من العلوم ان المسلم عند كل مطلع على تاريخ الامة المحمدية ان ايمان اهل الاسلام بجميع ما جاء به الرسول كان فى عصره السعادة مستندا للقرآن والحديث مؤيدا بأدلة العقل السليم الناهج فى المنهج القويم خالصا من شوائب الشبهة والاهواء سليما من غوائل الاغاليظ واختلاف الآراء . فلذلك كانت ثبرة يائنة وزهرة ساطعة مكنت ترى افراد الامة محافظين على اقامة العبادات وانتظام شأن المعاملات ومعتزلين للاوامر منتهين عن المنكرات ، متحطين بأخلاق الدين الحسنة ، وآداب المستحسنة لانه متى طاب الاصل طابت الفروع ، وعذوبة الماء تنشا من صفاء ينبوع . وقد دام ذلك فى المسلمين وجماعة الموحدين ، الحصون ص ٣ .

(٢٥٥) ... مع التوفيق بين المذاهب على قدر استطاعتى معرضا عن كل ما كثر فيه القال والقليل معمولا على ما يقتضيه الدليل غير متعصب لمذهب دون مذهب بل أدور مع الحق حيث دار لان الله انما

=

لذلك لا يعتبر ظهور الحركات الفكرية داخل الحضارة الاسلامية
 بدءا واهواء فذلك حكم قيمة وليس حكم واقع بل هي حركات طبيعية،
 عبرت عن البيئة الثقافية التي انتشرت فيها الدين الجديد بأسلوب هذا الدين ،
 وهي عملية حضارية طبيعية (٢٥٦) . فقد نشأ علم الكلام كنظرية في
 العقل ومحاولة لتنظيم الاحداث وايجاد الادلة والبراهين وهو ما يسمح
 به الوحي ذاته بخلاف مراحل الوحي السابقة التي لم يستطع العقل
 تنظيرها ، وكان السبيل اليها العاطفة والقلب والانفعالات أو الارادة
 المطلقة التي لا تبرير لها (٢٥٧) . وقد كان الاعتماد على العقل من طبيعة

كلف عباده بها يقتضيه الدليل في الاعتقاد والعمل . ولم يكلف احدا
 منهم بأن يكون أشعريا أو ماتريديا أو معتزليا أو فلسفيا أو غير ذلك .
 وعلى العاقل المنصف أن يدور مع الدليل الصحيح أينما دار وأن يعرف
 الرجال بالحق والا يعود الا على صحيح الانتظار ، القول ص ٢ .

(٢٥٦) كما عرف الاولون من العباسيين ، ما كان من الفرس
 في اقامة دولتهم وقلب دولة الامويين ، واعتمدوا على طلب الانصار
 منهم وأعدوا لهم مناصب الرقعة بين وزرائهم وخواشيهم فعلا أمر كثير
 منهم وهم ليسوا من الدين في شيء . وكان فيهم المانوية واليزدية ومن
 لا دين له وغير أولئك من الفرق الفارسية فأخذوا ينفثون من أفكارهم
 ويشيرون بحالهم وعقائهم الى من يرى مثل آرائهم أن يقتدوا بهم
 فظهر الألحاد وتطلعت رؤوس الزندقة حتى صدر أمر المنصور بوضع
 كتب لكشف شبهاتهم وإبطال مزاعمهم ، الرسالة ص ١٥ — ١٦ .

(٢٥٧) هذا النوع من العلم ، علم تقرير العقائد وبيان ما جاء
 في النبوات ، كان معروفا عند الأمم قبل الاسلام . ففى كل أمة كان
 القائمون بأمر الدين يعملون لحفظه وتأييده . وكان البيان من أول
 وسائلهم الى ذلك . لكنهم كانوا ينحون في بيانهم نحو الدليل العقلي
 وبناء آرائهم وعقائدهم على ما في طبيعة الوجود أو ما يشتمل عليه
 نظام الكون بل كانت منازع العقول في العلم ومضارب البدين في
 الالتزام بالعقائد وتقريبها من مشاعر القلوب على طرفي نقيض . وكثيرا
 ما صرح الدين على لسان رؤسائه أنه عدو العقل ، نتائجه ومقدماته ،
 فكان ما في علوم الكلام من تأويل وتفسير وادهاش بالمعجزات أو الهاء
 بالخيالات يعلم ذلك من له الملم بأحوال الأمم قبل البعثة الاسلامية . جاء
 القرآن فنهج بالدين منهجا لم يكن عليه ما سبقه من الكتب المقدسة

الوحى وبواعثه وليس من خارجه من حضارة أخرى أو من ضرورة الحوار معها . ولم تكن الباطنية فرقة كلامية بقدر ما كانت فرقة فلسفية أو صوفية أو فقهية كرد فعل على مسألة العقل والنقل وإيجاد بعد ثالث هو القلب أو الباطن . فهو تشترك العقل ضد النقل في التأويل ثم تفرق عن العقل في وسيلة التأويل (٢٥٨) . ونظرا لاهمية القضاء على

منهجها يمكن لاهل الزمن الذين انزل فيه ولم يأت بعدهم أن يقوموا عليه فلم يقتصر الاستدلال على نبوة النبي بما عهد الاستدلال به على النبوات السابقة بل جعل الدليل في حال النبي مع نزول الكتاب عليه في شأن من البلاغة عن محركاته فيه ولو في مثل أقصر سورة منه . وقضى علينا من صفات الله ما أذن الله لنا ما أوجب علينا أن نعلم . لكن لم يطلب التسليم بالمجرد أنه جاء بحكاية ولكن أقام الدعوى وبرهن وحكى مذاهب المخالفين وكر عليهم بالحجة ، وخاطب العقول وطالب بالامعان فيها لتصل بذلك الى اليقين بصحة ما دعاه ودعا اليه حتى أنه في سباق قصص أحوال السابقين كان يقرر أن للخلف سنة لا تغير وقاعدة لا تتبدل . وتأخى العقل بالدين لأول مرة في كتاب مقدس على لسان نبي مرسل بتصريح لا يقبل التأويل . وتقرر بين المسلمين كافة — الا من لا ثقة بعقله ولا بدينه — أن من قضيا الدين ما لا يمكن الاعتقاد به الا من طريق العقل كالعلم بوجود الله وبقدرته على ارسال الرسل وعلمه بما يوحى به اليهم وارادته لاختصاصهم برسالته وما يتبع ذلك مما يتوقف عليه فهم معنى الرسالة وكالتصديق بالرسالة نفسها . كما أجمعوا على أن الدين أن جاء بشيء قد يعلو على الفهم فلا يمكن أن يأتي بما يستحيل عند العقل . فاعتبار حكم العقل مع ورود أمثال من التشابهات في النقل نسح مجالا للناظرين خصوصا دعوة الدين الى التفكير في المخلوقات لم تكن محدودة بحد ولا مشروطة بشرط للعلم بأن كل نظر صحيح فهو قود الى الاعتقاد بالله على ما وصفه بلا غلو في التجريد ولا دنو من التحديد ، الرسالة ص ٥ — ٩ .

(٢٥٨) على هذا النزاع بين ما تطرق من نظر العقل ما توسط أو غلا من الاستمسك بظاهر الشرع ، والكل على وفاق على أن الاحكام الدينية واجبة الاتباع ما يتعلق فيها بالعبادات والمعاملات وجب الوقوف عنده وما مس بواطن القلوب وملكات النفوس فرض توطئ النفس عليه . وكان وراء هؤلاء قوم من اهل الطول والدهريين وطلبوا أن يحملوا القرآن ما حملوه عند التصاقهم بالاسلام وأفرطوا في التأويل وحولوا كل عمل ظاهر الى سر باطن ، وفسروا الكتاب بما يبعد عن

وحدة الأمة جعلت الحركات الإصلاحية موضوع الفرق في مقدمة الرسالة ليس في مؤخرتها كما هو الحال في المصنفات التقليدية عندما ضمت موضوع الفرق كملحق للإمامة .

ب — التاريخ الموجه . ويصاغ مسار التاريخ من الوحدة الى التفرق لا على نحو شعري ، صورة العصيان ، بل على نحو تاريخي خالص بناء على توجيه خاص من حديث الفرقة الناجية الذي يحكم من قبل بان النجاة في الوحدة والهلاك في التفرق ، ويحدد عدد التشعب والتفرق ويخصيها في اثنين وسبعين . وبالرغم من محاولة المؤرخ ضبط كل فرقة وحصرها وتبني نظرة موضوعية محايدة الا ان حديث الفرقة الناجية يظل موجها له . ويختلف مؤرخ عن آخر في نسبة التاريخ الموضوعي الى التاريخ الموجه . فقد يعرض المؤلف للفرق أولا عرضا موضوعيا ثم يعود فينقدها فاصلا بين العرض والنقد . وهو يقوم في ذلك على التاريخ الموجه (٢٥٩) . وقد يعرض المؤلف عرضا موضوعيا للفرق داخل الحضارة وخارجها دون نقد ولكنه يقوم ايضا على التاريخ الموجه دون استعماله صراحة في العد والاحصاء (٢٦٠) . وقد يعرض المؤلف عرضا موضوعيا للفرق داخل الحضارة مبينا الانتقال من الوحدة الى التفرق (٢٦١) . وقد يعرض المؤلف منذ البداية للفرق بالتاريخ

تتأول الخطاب بعد الخطأ عن الصواب ، وعرفوا بالباطنية أو الاسماعيلية . ولهم أسماء أخرى تعرف في التاريخ فكانت مذاهبهم غائلة الدين وزوال اليقين وكانت لهم فتن معروفة وحوادث مشهورة ، الرسالة ص ١٦ — ١٧ .

(٢٥٩) هذا هو ما اتبعه الملطي الشافعي في « التنبيه والرد » في عرضه لمقالات الفرق الاربعة : الرافضة والمعتزلة والمرجئة والخوارج ثم نقدها بعد ذلك .

(٢٦٠) هذا هو موقف الرازي في « اعتقادات فرق المسلمين والمشركين » وكذلك ابن حزم في « الفصل » .

(٢٦١) هذا هو اختيار الأشعري في « مقالات الاسلاميين » .

الموجه (٢٦٢) . وفي كل الحالات ينتقل الشعور من التاريخ الفكري النمطي الى التاريخ الموجه ، وترفض الفرق كلها الا واحدة .

ويستعمل التاريخ الموجه اما في تاريخ الفرق او في نسق العقائد . ففي تاريخ الفرق يقوم التاريخ الموجه بتتبع نشأة الفرق طبقا لتوجيه فكري مسبق من النص الديني . فلا يكون البحث التاريخي بحثا خالصا بل تحقيقا لفكرة مسبقة والبحث عنها في الوقائع الدالة عليها بل وتنظيم الوقائع طبقا لها واختيار ما دل عليها منها (٢٦٣) . وفي نسق العقائد القائم على التاريخ الموجه يكتفى بذكر العقائد النمطية لا تلك التي خرجت عليها (٢٦٤) . ومن مصنفات العقائد ما يضع التاريخ الموجه في البداية

(٢٦٢) هذه هي طريقة البغدادى في « الفرق بين الفرق » .

(٢٦٣) وهو المنهج الذي اتبعه البغدادى في « الفرق بين الفرق » ، والايحى في « العقائد » لبيان افتراق الامة على ثلاث وسبعين فرقة وعقائد الفرق الناجية . وكذلك هو المنهج المتبع عند الاسفراينى في « التبصير » والعلوى في « بيان الاديان » ، والملطى الشافعى في « التنبيه والرد » . وهو ايضا المنهج المتبع جزئيا عند الشهرستاني في « الملل والنحل » ، الفرق ص ٦ ، وأنا ذكر لك في هذا الجزء الثالث الفرق الاثني والسبعين فرقة ومن هي بأسمائها ، وما ينتحل من كفرها وعدوانها وانها بانتحالها وفعالها في النار ... التنبيه ص ١٢ — ١٣ ، سألتهم — أسعدكم الله بمطلوبكم — شرح معنى الخبر المأثور عن النبي في افتراق الامة ثلاثا وسبعين فرقة منها واحدة ناجية نصير الى الجنة عالية وبواقيها عادية نصير الى الهاوية والنار الحامية وطلبتم الفرقة الناجية التي لا يزل بها القدم ، ولا تزول عنها النعم وبين فرق الضلال الذين يرون ظلام الظلم نورا وامتقاد الحق ثبورا وسيصلون سعيرا ، ولا يجدون من دون الله نصيرا . فرأيت أسعافكم بمطلوبكم من الواجب في ابانة الدين القويم والصراط المستقيم وتمييزها من الاهواء المنكوسة والآراء المعكوسة ليهلك من هلك عن بينة ، ويحيى من يحيى عن بينة ، الفرق ص ٣ .

(٢٦٤) وتستوفى اقسام الفرق الاسلامية ثلاثا وسبعين فرقة ، الملل ج ١ ص ٥٣ ، ويقسم البغدادى ابواب « الفرق » على النحو الآتى :

=

وليس في النهاية فتصير العقائد موجهة وليس التاريخ . وهناك مقدمات أخرى لمصنفات العقائد الغرض منها بيان اعتقاد الفرقة وهي في الغالب الفرقة الناجية وتفنيد آراء الفرق الأخرى . ومعظمها مقدمات لمصنفات عقائدية خالصة مهمة العقل فيها تبريرها . وأصحابها من الفقهاء الأشاعرة . وهي المؤلفات التي تعتبر نواة المصنفات العقائدية الكاملة التي تعرض لبناء العلم ذاته والغالب عليها اثبات آراء أهل السنة والجماعة وتفنيد آراء المعتزلة (٢٦٥) . يستعمل التاريخ الموجه اذن في

(أ) في بيان الحديث المأثور في افتراق الأمة ، ص ٤ — ١١ ، (ب) في كيفية افتراق الأمة على ثلاث وسبعين فرقة ص ١١ — ٢٨ ، (ج) في بيان تفصيل مقالات فرق أهل الأهواء وبيان فضائح كل فرقة منها على التفصيل ص ٢٨ — ٣٠ ، (د) في بيان الفرق التي انتسبت إلى الإسلام وليست منه ص ٢٣٠ — ٣١٢ ، (هـ) في بيان أوصاف الفرقة الناجية ص ٣١٢ — ٣٦٥ .

(٢٦٥) أما بعد ، فانك سالتني ان اصنف لك كتابا مختصرا ابين فيه جملا توضح الحق وتدمخ الباطل فرأيت اسمعك بذلك رزقك الله الخيرات واعانك على الخير والمطلوبات ، اللع ص ١٧ ، أما بعد فان كثيرا من الزائغين عن الحق من المعتزلة وأهل القدر مالت بهم أهواؤهم إلى تقليد رؤسائهم ومن مضى من أسلافهم فتأولوا القرآن ، وخالفوا روايات الصحابة في رؤية الله ، وأنكروا الشفاعة ، وجددوا عذاب القبر ، ودانوا بخلق القرآن ، وأيقنوا ان العباد يخلقون الشر ، وزعموا ان الله يشاء ما لا يكون ويكون ما لا يشاء ، وزعموا أنهم ينفردون بالقدرة على أعمالهم وزعموا أن من دخل النار لا يخرج منها ، وأنكروا أن يكون له يدان ، الإبانة ص ٧ — ٨ ، أصل التوحيد وما يصح الاعتقاد عليه يجب أن يقول : آمنت بالله وملائكته وكتبه ورسله والبعث بعد الموت والقدر خيره وشره من الله تعالى والحساب والميزان والجنة والنار حق كله ، الفقه ص ١٨٤ ، وسيوضح لك أيها المشوق إلى اطلاع على قواعد أهل السنة المقترح تحقيقها بقواطع الأدلة انه لم يستأثر بالتوفيق للجمع بين الشرع والتحقيق فريق سوى هذا الفريق فاشكر الله تعالى على اقتفائك لآثارهم وانخراطك في سلك نظامهم وعيادهم واختلاطك بفرقهم فعساك أن تحشر يوم القيامة في زمريهم ، الاقتصاد ص ٣ — ٤ .

المؤلفات العقائدية كمقدمة لها لتوجيه العقائد دون ذكر للفرق (٢٦٦) .
وهناك بعض المؤلفات العقائدية لا يهملها الا ان تعلم اعتقادات الفرقة
التي ينتسب اليها المؤلف ، وهي أيضا في الغالب الفرقة الناجية دون
أية محاولة للاقتناع النظري بها ، وهي التي أصبحت فيما بعد موضوع
الشروح على المتن (٢٦٧) . وبعض المؤلفات الكلامية الأخرى موضوعة
للعبرة والاستبصار والحفاظ على العقيدة . مهمتها تربوية خالصة
للمحافظة على العقائد وإقامتها على أسس راسخة والتنبيه الى مواطن
الخطر في الديانات والنحل الأخرى . فهي أيضا دفاع تربوي ديني
لترسيخ الايمان أو دفاع تأسيسى ليس المقصود به الرد على الخصوم
بل تأسيس العقيدة وإيجاد أصول عقلية في الايمان حتى يتحول الى
تصديق أو حتى يطمئن القلب كما حدث ذلك لابراهيم . ويكون ذلك في
معرض تأسيس العقيدة الإسلامية ضمن تاريخ الأديان (٢٦٨) . وقد

(٢٦٦) يعتمد ملا القارى على حديث الفرقة الناجية قبل بداية
شرح عقائد أهل السنة كما عرضها أبو حنيفة في « الفقه الأكبر » شرح
الفقه ص ٢ .

(٢٦٧) وذلك مثل « الفقه الأكبر » ، « العقائد النسفية » ،
« العقائد العنصرية » ، « جوهرة التوحيد » ، « العقيد التوحيدية » ،
« الخريدة البهية » ، « جامع زيد التوحيد » ، « وسيلة العبيد » .

(٢٦٨) فلما وفقني الله لمطالعة مقالات أهل العلم من أرباب الديانات
والملة وأهل الأهواء والنحل ، والوقوف على مصادرها ومواردها واقتناص
أوانسها وشواردها أردت أن أجمع ذلك في مختصر يحوى جميع
ما تدين به المتدينون ، وانتحل المتحلقون عبرة لن استبصر واستبصاراً
لن اعتبر ، الملة ج ١ ص ٤ ، فالله الله عباد الله ، اتقوا الله في
أنفسكم ولا يغرنكم أهل الكفر والالحاد ومن موه كلامه بغير برهان
لكن بتمويهات ووعظ على خلاف ما أتاكم به كتاب ربكم وكلام نبيكم
فلا خير فيما سواهما . واعلموا أن دين الله تعالى ظاهر لأباطن
فيه ، وجهر لا سر تحته ، كله برهان لا مسامحة فيه . فإياكم وكل
قول لم يبين سبيله ولا وضع دليله ولا تعوجا عن ما مضى عليه نبيكم
وأصحابه ، الفصل ج ٢ ص ١٠٩ ، وقد أثبت ما يسر المتعلم
والمعلم وينفع الجاهل سماعه ويزيد البصيرة بصيرة ، التنبيه ص ١ ،

يكون الكتاب جدليا من اوله الى اخره ردا على كتاب آخر ، ردا من مذهب على مذهب بتفنيد النصوص والدفاع ضد الهجوم ودحض الافتراءات والادعاءات وتصحيح التشويهات والتحريفات (٢٦٩) . وتعتبر كل كتب الفقهاء

ودلتك على منهج اسلامه ، وجعلت كتابي هذا معقلا للمسلمين فمن نظر فيه متفهما لمعانيه محتفظا لاصوله ومحتجا بفصوله وناظرا فيه ازداد بصيرة ، التنبيه ص ١٣ ، ليكون مجموعها للعالم تذكرا وللمتكلم تبصرة ، الاصول ص ١ ، هذا وقد استدعيتكم ذكر لمع من الادلة قواعد عقائد اهل السنة والجماعة فاستخرت الله في اسعافكم بهناكم والله المستعان وعليه التكلان ، لمع الادلة ص ٧٥ ، فدونك ايها الساري هذا النبراس ، كتاب وهدى فيه نور للناس ، يرشدك الى المكامن الخفية من شرح العقائد النسفية ، حاشية التفتازاني ص ٢ ، فافترضت ظلمة من ظلم الدهر ونبوة من انياب النوائب وانتهزت فرصة من عين الزمان وخفة من زحام الشوائب ، واخذت في تصنيف مختصر مرسوم بالمقاصد منظوم فيه غرر الفرائد ودرر الفوائد وشرح له يتضمن بسط موجزه وحل لغزه وتفصيل مجمله معضلة مع تحقيق للمقاصد وفق ما يرتاد ، وتدقيق للمعاهد وفق ما يضر ، وتحرير للمسائل بحسب ما يراد ولا يزداد ، وتقرير للدلائل بحيث لا يضاد ولا يصاد بالفاظ تنفتح بها الأذان وتنشرح الصدور وتنظر بالانهار والازهار جبال وصخور ، ومعان تتهلل بها وجوه الاوراق وتبتسم ثغور الطور ، وتتلالا خلال الكلام كأنها نور على نور باذلا الجهد في ايراد مباحث قلت عناية المتأخرين بها من المتكلمين . وقد بالغ في الاعتناء بها المحققون من المتقدمين لا سيما السعفيات التي هي المطلب الاعلى والمقصد الاقصى في اصول الدين والعروة الوثقى والمعدة القصوى لاهل الحق واليقين ، شرح المقاصد ص ٣ .

(٢٦٩) ... وعلى آلة الطيبين . اللهم نستعينك على جهاد الاعداء والرد على السفهاء ونسالك كلمة العدل في الغضب والرضا . وقد قرأت أسعدك الله بطاعته ووفئك لاتباع مرضاته كتاب المجن السفية وفهمته ما ذكره فيه فرايته كتاب انسان حنق على اهل الدين شديد البغض على المسلمين يحكى عنهم ما ليس في قولهم ويرويهم بما ليس من مذهبهم جراءة منه على الكذب والبهتان وتهادنا وتهاوننا منه بركوب الاثم والعدوان ، ورايت مع ذلك متعديا لعلوه متجاوزا القدرة واضعا نفسه في غير موضعه . وذكر المعتزلة فشتهم وبهتهم بما ليس فيهم واوهم جهل الرافضة وحشو اهل

الكلامية أيضا من هذا النوع (٢٧٠) . وفي العقائد المتأخرة قد يكون التاريخ الوجه أيضا مقدمة للعقائد ، وفي هذه الحالة يكون بديلا عن المقدمات النظرية ، ويكون التاريخ التفصيلي العددي الذي يصدر حكما بهلاك الفرق كلها وبنجاة فرقة واحدة وتسميتها (٢٧١) . كما يذكر حديث الفرق في الحواشي والشروح المتأخرة أي أن التاريخ الوجه ظل ساريا في تاريخ العلم كله يعاد ويكرر دون توقف وما زال موجهها شعوريا للحضارة (٢٧٢) . وقد يذكر حديث الفرق في آخر المؤلفات الكلامية عندما يتحول التاريخ الى جزء من بناء العلم (٢٧٣) . حتى علم الكلام

الامامة أنه من نظراء المعتزلة وكفائها وأنه عالم بمذاهبها وأقوالها . فلما أهل النظر وأصحاب الكلام فقد علموا جميعا أنه ليس بنظر للمعتزلة ولا كفاء لهم ، وأنه كان زمانا تابعا من أتباعهم وحدثا من أحداثهم يختلف الى مجالسهم ويتعلم من أشياخهم الى أن الحد في دينه وجدد خالفه ونفته المعتزلة وباعدته عن مجالسها فحمله الغيظ الذي دخله والدهشة التي صار اليها على أنه فضح نفسه بأن وضع كتابا كذب عليها فيه ونحلها ما ليس من قولها وعاب بعضها بمذاهب هو يقول ببعضها بل يقول بها ويذهب اليها ولكن كيف يتعجب من شتم صاحب الكتاب المعتزلة والكذب عليها ورميها بها ليس من قولها . وقد ألف عدة كتب في تثبيت الالحاد وإبطال التوحيد وجدد الرسالة وشتم النبيين والائمة المهادين . وهي كتب مشهورة معروفة . وأنا بعون الله ذاكر لما في كتابه وناقضه عليها حرفا ومبين كذبه على العلماء وتحريفه لأقوالهم وبالله أستعين ، الانتصار ص ١ - ٣ .

(٢٧٠) ذلك مثل كتب السلفيين مثل ابن تيمية « موافقة صحيح المنقل لصريح المعقول » ، « منهاج السنة النبوية في الرد على الشيعة والقدرية » ، وكتاب ابن القيم « اجتماع الجيوش الاسلامية » ...

(٢٧١) هذا هو الحال في العقائد العضدية التي تبدأ بحديث الفرقة الناجية ، العقائد العضدية ص ٩ - ٢٥ ، قال النبي « ستفترق أمتي ثلاثا وسبعين فرقة كلها في النار الا واحدة الذين هم علي ما أنا عليه وأصحابي » . وهذه عقائد الفرقة الناجية وهم الأشاعرة ، العضدية ص ٩ - ٣٥ .

(٢٧٢) جاشية الاتحاد ص ٤ ، تحفة المريد ص ٢٢ .

(٢٧٣) المواقف ص ٤١٤ .

المتلخر الذى يسوده الطابع العقلى الخالص لم يسلم من الانفعالات وتكفير الفرق والطعن فى ايمان الاشخاص (٢٧٤) .

ولكن هل يمكن كتابة تاريخ موضوعى للفرق دون ان يكون موجهها خاصة ولو كانت الفرق هى فرق المعارضة ؟ هل يمكن كتابة تاريخ لتراث المعارضة من وجهة نظر تراث السلطة ؟ ان ذلك يقتضى اتبعاع منهج تاريخى محايد يقوم على تقصى الحقائق وعلى ابتغاء الموضوعية المطلقة دون تحريف او تشنيع او زيادة او نقصان بالتحقق من صدق الروايات . وقد حاول ذلك بعض المؤلفين الذين اتبعوا هذا المنهج بدقة تامة فى التحقيق التاريخى لصحة الروايات والمصادر . لا تعارض فى هذه الحالة بين التاريخ الوجه والتاريخ الموضوعى بل ان الموضوعية التاريخية قد لا تدرك الا بالتوجيه الفكرى لها . فالتوجيه الفكرى هو الذى يحدد رؤية التاريخ . تقتضى الموضوعية عدة أمور منها : عدم النقصان فى رواية آراء المخالفين ، التوثق من مصادر المعلومات ، عدم أخذ العقائد من روايات الخصوم ، الفصل بين المصادر الاولى والمصادر الثانية التى قد تشوه آراء المنقول ، عدم الخلط بين المذاهب ، عدم التشويه لها وتعتمد تحريفها ، أخذ اقوال الخصوم بالفاظها وليس فقط بمعانيها ، الحياد فى النقل (٢٧٥) . . . الخ . ومع ذلك يصعب

(٢٧٤) يهاجم القفنازانى اللائرية والشكك قائلاً « والحق يعذبهم ولو بالنار يعترفون فيلقى ملثمهم أو يحترقوا فتنطفئ شعلتهم ، المقاصد ص ٥٢ .

(٢٧٥) ورأيت فى الناس حكاة يحكون من ذكر المقالات ، ويصنفون فى النجل والديانات ارادة التشنيع على من يخالفه ، ومن بين تبارك للنقص فى رواية لما يروونه من اختلاف المختلفين ومن بين من يضيف الى قول مخالفه ما يظن ان الحجة تلزمهم به . وليس هذا سبيل الربانيين ولا سبيل الفطناء المميزين . فحدائى ما رأيت من ذلك على شرح ما التماسست شرحه من امر المقالات واختصار ذلك وترك الاطنالة والاكثر ، مقالات ج ١ ص ٧٣ ، وشرطى على نفسى ان أورد

كتابة مثل هذا التاريخ لعدة أمور أيضا منها أنه لا يمكن للشعور الموجه
 مهما كان موضوعيا توجيهيا أن يكتب تاريخا موضوعيا للفرق . اذ لا يمكن
 كتابة تاريخ نظري في مواقع صراع عملي ولا يمكن كتابة تاريخ محايد
 دون نقد ، دفاع وهجوم ، مهما بلغ المؤرخ من حياد . فالمؤرخ جزء
 من عملية الصراع ذاتها وطرف فيها بطريقة أو بأخرى ، بتعاطف أو ميل
 أو هووى . لذلك لا يمكن كتابة عرض محايد دون تشويه للخصم ورسم
 صورة « كاريكاتيرية » له . لا يمكن كتابة تاريخ المعارضة مع الدقة
 المتناهية في الروايات بل قد يعتمد المؤرخ على رواية ضعيفة ما دام فيها
 صورة مشوهة للمعارضة أو رأى يسهل نقده ، وموقف يمكن تجريحه ،
 فينقل التراث المشوه دون الصحيح مع تلمس الأخطاء . وحتى مع النقل
 الصحيح لا تسلم الرواية من تأويل .

وهذا ما حدث بالفعل في كتابة تاريخ الفرق . فقد حدث خلط بين
 القيمة والتاريخ . اذ توضع الفرقة الناجية أولا في البداية كمنطوق تقاس
 عليه الفرق الضالة وتعرض عقائدها كنموذج يحتذى لعقائد الفرق
 الضالة وكأن عقائد الفرقة الناجية هي الحق وما سواها انحرافات
 عنه . والحقيقة أنه تاريخيا لم تظهر عقائد الفرقة الناجية الا في النهاية
 عندما حددتها الاشعرية في مذهب متسق كرد فعل على سائر الفرق
 الاولى التي كانت تقوم بدور أهل السنة في الدفاع عن التنزيه ضد

مذهب كل فرقة على ما وجدته في كتبهم من غير تعصب لهم ولا كسر
 عليهم دون أن أبين صحيحه من فاسده ، وأعين حقه من باطله وان
 كان لا يخفى على الافهام الذكية في مدارج الدلائل العقلية لمحات الحق
 ونفحات الباطل ، الملل ج ١ ص ١٤ ، ولكل فرقة مقالة على حياتها
 وكتب صنفوها ، الملل ج ١ ص ٦٥ ، ونحن لا نستحل ما يستحل من
 لا خير من تقويل احد ما لم يقله نصا وان آل قوله اليه اذ قد يلزم
 ما ينتجه قوله فيتناقض فاعلموا ان تقويل القائل كافرا كان أو
 مبتدعا أو مخطئا على ما يقوله نصا كذب عليه ولا يحل الكذب على
 احد ، الفصل ج ٥ ص ١٩ .

التاليه والتجسيم (٢٧٦) . فلما انقلبت الاشعرية عليهم استحوذت على اسم اهل السنة وتحولت الفرقة الاولى التى كانت تقوم بدور اهل السنة الى فرق المعارضة . كانت المعارضة الاولى ، معارضة الفرق قبل انشقاق الاشعرية عليها ، عقائدية فعلية فى حين كانت المعارضة الثانية بعد انشقاق الاشعرى تهمة سياسية . وقد نوضع الفرق الناجية فى النهاية كأوصاف وكانها جماعة أو حزب أو قوة وليس فقط كعقائد ، وتكون بشخصها سلوكا يحتذى به . وكما بدأت الأمة بوعدة الوحي الاولى ثم تشعبت الى اهل الاهواء والى الفرق المنتسبة الى الاسلام وهى ليست منه فانها ترجع كلها الى الفرقة الناجية ، فهى المسيرة الصحيحة للوحي الاول والمتحدث الرسمى باسمه (٢٧٧) . بل ان تصنيف الفرق والفصل بين اهل الاهواء الذين ينتسبون الى الاسلام وبين فرق تنسب الى الاسلام وهى ليست منه حكم قيمة على فرق تاريخية . من الصعب اصداره . بل ولا يحق للمتكلم اصداره لانه يحتاج الى مقياس للحكم ، ومقياس حكمه آراؤه ومذاهبه حتى ولو كانت اعتقادات الفرق الناجية خاصة وان ما يطلق عليه اسم الفرق الخارجة على الاسلام هى نفسها الفرق التى اطلق عليها اهل الاهواء

(٢٧٦) هذا هو ما اتبعه الملطى الشافعى فى « التنبيه والرد » فى بدئه شرح اهل السنة ، التنبيه ص ١٤ — ١٥ ، وهو أيضا ما اتبعه ابن حزم فى « الفصل » اذ يقول فرق المقربين بملة الاسلام خمسة وهم : اهل السنة والمعتزلة والمرجئة والشيعة والخوارج ، الفصل ج ٢ ص ١٠٦ ، ويقول أيضا واهل السنة الذين نذكرهم اهل الحق ومن عداهم فاهل البدعة . فانهم الصحابة رضى الله عنهم ومن سلك نهجهم من خيار التابعين رحمة الله عليهم ثم اصحاب الحديث ومن اتبعهم من الفقهاء جيلا فجيل الى يومنا هذا . ومن اقتدى بهم من العوام فى شرق الارض وغربها رحمة الله عليهم ، الفصل ج ٢ ص ١٠٧ .

(٢٧٧) هذا ما اتبعه البغدادى فى « الفرق بين الفرق » وذكره اوصاف الفرق الناجية فى النهاية ، الفرق ص ٣١٢ — ٣٦٥ .

ولكن أكثر غلوا وتطرفا (٢٧٨) . وهل يجوز إصدار حكم شرعى مثل الخروج على الأمة من منظور عقائدى ؟ ليست الأمة وحدة عمل قبل أن تكون وحدة نظر ؟ إن الحكم على باقى الفرق بالانحراف عن النمط حكم صورى خالص يغفل الوظيفة الاجتماعية التى أدتها هذه الفرق كرد فعل على الاوضاع الاجتماعية كما هو الحال فى رد الفعل الاعتزالى لاثبات التنزيه ضد التالىبه والتجسيم ، وفى اثبات خلق الاعممال ضد الجبرية ، وكرد فعل الخوارج ضد التوسط بين الحق والباطل والفصل بين الايمان والعمل . بل إن رد الفعل هذا هو الذى حفظ لوجودة الفكر مسارها وشواهدا وإن كانت معلنة من فرق مختلفة وهو الذى حفظ التوازن بين تعدد المذاهب . هو شاهد تاريخى على استحالة ضياع الوحدة الفكرية للأمة وتوازنها وعدم استئثارها على جانب دون جانب حتى لا تكون أمة عوراء (٢٧٩) .

إن توجيه الوقائع بأفكار مسبقة مناف للبحث التاريخى الموضوعى خاصة لو كانت أفكارا خاطئة وليست أوليات بديهية أو أفكارا صحيحة ، وهى فى هذه الحالة حالة فى الشعور يتجه بها الشعور نحو موضوعه .

(٢٧٨) يصنف البغدادى فى « الفرق بين الفرق » أهل الأهواء إلى ثمان فرق والخارجة على الإسلام إلى سبع عشرة فرقة ، الاثنى عشرة الأولى والسابعة عشرة الأخيرة (الباطنية) اتجاهات متطرفة من الروافض خاصة بتأليه الأئمة ، والفرقتان الثالثة عشرة والرابعة عشرة (الحابطية والحمارية) فرقتان متطرفتان من القدرية ، والفرقتان الخامسة عشر والسادسة عشرة (الزيدية والميمونية) من الخوارج . وهو ما يتبعه ابن حزم أيضا فى « الفصل » اذ يقول « وما أصحاب أحمد بن حنبل وأحمد بن مائوش والفضل الحرائى والغالبية من الروافض والتصوفة والبطيحية أصحاب أبى اسماعيل البطيحي ومن سارق الاجماع من المعجادة وغيرهم فليسوا من الانبياء بل كبار باجماع الأمة ، الفصل ج ٢ ص ١٠٦ .

(٢٧٩) يذكر ابن حزم فى « الفصل » أمثلة من غلو بعض الفرق إلى حد خروجها على الإسلام مثل غلو بعض طوائف الخوارج والمعتزلة والمرجئة والشيعة ، الفصل ج ٢ ص ١٠٨ .

دون توجيه زائد فكري أو عملي . وحتى لو كان التوجيه الايديولوجي ممكنا فانه يحتاج الى منطق لضبطه واستعماله والاطمئنان اولا الى أن الايديولوجية علمية مطابقة للواقع وليست منافية له . والوحى الصحيح تاريخيا ايديولوجية علمية توجه الشعور طبقا لطبيعته . فالحياة موقف والتاريخ رؤية ولو لا شعورية . وبالتالي يحى الوعى الشعور من مخاطر ثلاث : الحياد الاقرب الى التعايش والتكسب بالعلم والكتب المقررة وهو ما يفيد تراث السلطة ما دام الفكر قد تحول الى كسب والعمل الى مصلحة ، الحياد الذى يخفى هوى صاحبه والذى يكون اما مع تراث السلطة او تراث المعارضة ، الانتصار اما لتراث السلطة او لتراث المعارضة وهو ما حدث فى تدوين تاريخ الفرق . لابد ان من اثبات أن عقائد الفرقة الناجية اولا هى معيار الفكر ومثاله وانها تمثل لوحدة الفكر وأن فكرها مطابق للواقع وانها أكثر صدقا من افكار الفرق . وما العمل لو ادعت كل فرقة أنها الفرقة الناجية وتنتهى الامة الى التشتت والى التكفير المتبادل ويقضى على وحدة الامة ووحدة فكرها الى الابد ؟ وقد حدث ذلك بالفعل فى تاريخ الفرق وترسب فى وعينا القومى وكانت له آثار سلبية على وحدة الامة . وما الضامن لصحة الفكرة الموجهة تاريخيا ؟ ماذا يحدث لو كانت الفكرة الموجهة غير صحيحة تاريخيا ؟ عندئذ يتحول التاريخ كله الى خطأ لان البحث يقوم على افتراض خاطيء . فالتاريخ الموجه قائم أساسا على افتراض نظرى مصدره الخبر أى التاريخ . فالتاريخ يحكم نفسه ويؤرخ ذاته . وماذا يحدث لو اختارت كل فرقة مذهبها كموجه للتاريخ وأصبح لدينا عديد من القوائم الموجهة يضييع النمط الفكرى المعيارى ويحل الهوى ؟

والاخطر من ذلك كله فى التاريخ الموجه هو ادانة التاريخ والتطور والزمان كميدان خلق وابداع واتهام الفكر وزعزعة الثقة بالعقل واعتبار قوى الشر فى المسالم أكثر حسبا من قوى الخير ومن ثم لا يقاومها الا الايمان بالله والاذعان للسلطان ، نظرة تشاؤمية تؤدى فى النهاية الى التخدير التام . يقوم التاريخ الموجه على أن هذا المسار من الوحدة الى الكثرة مسار مرضى وليس مسارا طبيعيا وبالتالي لابد من تصحيحه فى

أية حركة أصلحية . فبعد أن وجدت الجماعة الأولى ممثلة لوحدة الفكر ووحدة المفهم تنشأ ظروف جديدة ومواقف إنسانية متعددة تحدث منها تفسيرات جديدة تعبر إما عن حق وعلم أو هوى وظن حتى يبعد العهد بالوحدة الأولى . ثم تتفتت هذه الوحدة إلى اتجاهات تنتهى إما إلى العلمانية الخالصة ممثلة هذا التعدد الجديد أو إلى السلفية الخالصة ممثلة هذه الوحدة الأولى . ثم تنشأ دعوتان : الأولى تريد الابتعاد عن الوحدة الأولى وتكيف حسب تطور الزمان والتاريخ وأخرى سلفية تود العودة إلى الوحدة الأولى متفادية الكثرة ولاغية للتشعب . ثم تصبح الجماعة حيرى بين هاتين الحركتين ، ماضيها ومستقبلها ، روحها وبدنها ، تاريخها وحاضرها . وكلاهما مستحيل عملا وواقعا . لأن الوحدة الأولى في صورتها القديمة أصبحت أقل اتساعا من تشعب الواقع وأضعف من قنواه المتضاربة . ومنع ذلك تستطيع أن تحصى تشعب الواقع لو استطاعت أن تتجدد وأن تحتوى على هذا التشعب في باطنها . وإذا تم ذلك باسم التشعب وباسم الجديد على حساب الوحدة الأولى فانه سرعان ما يتم حصاره بأخطبوط هذه الوحدة حتى يتم ابتلاعه كلية داخلها . هذا العصر الأول الذى كانت فيه الوحدة قبل التشتت هو العصر الذهبى ، وما تلاه انحراف وسقوط ، وسقوط تاريخى وليس سقوطا شخصيا . وليس هذا فى الحقيقة وصفا لتعدد الفكر بل هو حكم على التاريخ وإدانة له باسم العصر الذهبى مما يؤدي إلى الخروج على الواقع بعد الحكم عليه بالمروق . وهو يدل على يأس من التقدم احساسا بأن الأمة لا يمكنها الوصول إلى ما كانت عليه أولا (٢٨٠) . وكيف تكون الفرق كلها هالكة مخطئة ؟ كيف يمكن إدانة

(٢٨٠) فإين أنت يابطال من هؤلاء السابقين ؟ وأين عملك من أعمالهم ؟ وهل بقى عمل العاقل فى عصرنا هذا بوقت أو لحظة من أوقاتهم وسبقهم ؟ وإنما نالوا الشرف بسبقهم إلى الإسلام وبذلهم النفوس ، والكل فى الله حتى أيد الله بهم نبيه وأظهر بهم دينه ، وأعلن

التاريخ كله ؟ كيف يكون تاريخ البشرية كله تاريخ ضلال وخطأ وبهتان ؟ ان الفرق كلها عمل حضارى ، كل منها تعبر بموقفها الانسانى عن الوعى فى لحظة تاريخية معينة وفى وضع انسانى خاص ولمصلحة اجتماعية لطبقة او سلطة . وكلها اجتهادات ، والاجتهاد ليس خطأ . والاجتهاد المؤدى الى خطأ هو ايضا اجتهاد صائب لتوافر نية البحث عن الصواب . ليس للمخطيء أجر وللمصيب اجران ؟ والفرقة الناجية واحدة ، هى البداية والنهاية . تضم الفرق الاخرى وكأنها قوس حضارى فتح ثم اغلق الى غير رجعة . دعواها تكرار النصوص وتقنين العقائد حتى تنتهى قصة الضلال وتعود الانسانية الى الهداية فتلحق بالوحدة الاولى التى فيها بدات . وهى نظرية صوفية خالصة ، العودة الى عالم الذر والى الوعى المطلق تجريدا للنفس وتخليصا لها . فيتم فك الارتباط بين الانسان والعالم ، ويقضى على المعارضة من اساسها ، ويتم الاستسلام نهائيا للسلطان . ومع ذلك فالعودة الى الوحدة الاولى عملية مستحيلة ميؤوس منها لا يمكن تحقيقها من جديد او اللحاق بها

بهم الحق ، واظهر بهم الصديق . فكيف يجسر على الطعن عليهم من عرف الله . سلامة فى عمره أم كيف يجسر على سبهم من يزعم أنه مسلم ؟ فأين أنت ؟ وأين لك وأهل عصرك من هؤلاء ؟ هيهات ان لم تدرك بعض شأنهم أو تبلغ من أحدهم أو تصفه ؟ فكيف وأنت ترجع فى أمرك كله الى عقلك الفاسد ورأيك الأعرج . فتقول قد فعل فلان ولم كان ومم كان ! وأنت يا جاهل قد ضارعت قولك قول إبليس حين ناس فقال « خلقتنى من نار وخلقته من طين » فأنت تعارض كما عارض عليك الشيطان ! ثم من أدل الأدلة أنك لو تقطعت واجتهدت لم يصح لك أصل تعتد عليه الا أن تكذب وتنقل الكذب لتستريح اليه ولا راحة لكذاب . والله عز وجل يقوله « قتل الخراصون » أى لعن الكذابين . وقال النبى صلعم « من كذب على فليتبوا مقعده من النار » ، وأيضا فتأويلك القرآن على غير تأويله وقولك فيه برايك الفقير ومخالفتك للسلف وخروجك من العلم ورجوعك الى الجهل الذى هو أولى بك وقولك فى حجتك : « روى سديف الصيرفى » ، التنبيه ص

قديمًا . تبدأ النظرية متفائلة بالدخول الى الواقع وتنتهى متشائمة بالخروج على الواقع ، وتصبح الامة كاليهود في عصر الشتات ، ويكون ذلك اعلانا ليوم القيامة ، وينتهى حتى تفاؤل الاخرييات وقتل المسيح بن مريم المسيح الدجال (٢٨١) .

إذا كان التاريخ املاء من الفكر على التاريخ وثناء على قمته في الوحدة الاولى الى سارت في خط منحدر دون امكانية الرجوع اليها بعد أن فسدت العقول وسادت الاهواء وتشئت النيات وعم التأويل وضعف الايمان وتشعبت المصالح وسادت الاهواء وتشئت النيات وجمع ، وإذا كان أيضا رفضا لهذا التشئت باعتباره مسارا طبيعيا تنشا منه الحضارة وتظهر فيه العلمانية التي هي التطور الطبيعي للظواهر الدينية حيث يفرض الواقع تشريعاته ويصبح هو المشرع الاول والاخير ، إذا كان التاريخ الموجه هو كذلك فإن الرجوع الى الوحدة يعبر عن موقف نفسى يكشف

(٢٨١) فلما الفرقة الثالثة والسبعون نهى أهل السنة والجماعة من فريقى الراى والحديث دون من يشتري لهو الحديث ، وفقهاء هذين الفريقين وقراءهم ومحدثوهم ، ومتكلمو أهل الحديث منهم ، كلهم متفقون على مقالة واحدة في توحيد الصانع وصفاته وعمله وحكمته وفي أسمائه وصفاته وفي أبواب النبوة والامامة وفي أحكام العقبي وفي سائر أصول الدين . وانما يختلفون في الحلال والحرام من فروع الاحكام وليس بينهم فيما اختلفوا فيه منها تضليل ولا تفسيق ، وهم الفرقة الناجية ، ويجمعها الاقرار بتوحيد الصانع وقدمه ، وقدم صفاته الازلية ، واجازة رؤيته من غير تشبيه ولا تعطيل مع الاقرار بكتب الله ورسوله وبتأييد شريعة الاسلام واباحة ما أباحه القرآن وتحريم ما حرمه القرآن مع قبول ما صح من سنة رسول الله ، واعتقاد الحشر والنشر ، وسؤال الملكين في القبر ، والاقرار بالحوض والميزان . فمن قال بهذه الجهة التى ذكرناها ولم يخلط ايمانه بها بشئ من بدع الخوارج والروافض والتدريية وسائر أهل الاهواء فهو من جملة الفرقة الناجية ان ختم الله له بها ، ودخل في هذه الجملة جمهور الامة وسوادها الاعظم هم أصحاب مالك والشافعى وابى حنيفة والاوزاعى والثورى وأهل الظاهر ، الفرق ص ٢٦ — ٢٧ .

م ٣٨ — الايمان والعمل — الامامة

عن بنية محددة . فهو عاطفة تطهر وليس تصورا علميا للتاريخ ،
يأفف من الموقف الانساني وما قد يحرك التاريخ من حيلة وخداع وسوء
نية ومصالحة وهوى ولا يرضى الا بالعامل الخلقى كمحرك اول وأوحد
للتاريخ . كما يكشف عن ثنائية متعارضة بين الكمال والنقص تدل على
حرب نفسية داخلية تظهر في التعارض بين الطرفين وما ينتج عن ذلك
من تعصب وحمية أو نفاق وازدواجية . كما يدل هذا التعارض على
نقص في الوعي بالموقف وعلى عجز في تغيير الواقع . وهو ادانة
للاواقع كله لدرجة سوء المعاملة والسب واتهام الواقع كله بالمعجز
والكفر والعصيان والخروج أى انه حكم بالكلمة وليس تغييرا بالفعل .
وهو ادعاء وعلان عن الذات اكثر منه رغبة في تغيير الواقع ، اعلان
الذات عن تمثيلها للوحدة الاولى الضائعة من أجل سلطة أو صدارة
أو تسلط . وهو عجز عن الدخول في الواقع والعيش معه والتعرف
على بنائه على نحو علمي وتحليله تحليلًا عقليا هادئا . وهو عود على
بدء يصيغ قواعد للمعتقد Credo هى نفسها موضوع الخلاف ،
عود الى الصفر ، الى نقطة الخلاف الاولى . والخلاف ضرورى لا مهرب
منه لانه عمل العقل فى النص . وأخيرا يؤيده فقهاء السلطان باسم
الله وبمباركة السلطان ما دام يجمع الامة على العودة الى الماضى
تاركيين الحاضر لاهله .

ولا يعنى نقد التاريخ الموجه أى قضاء على النمطية والمعيارية
والانكار الموجهة بل يعنى توحيد الجهود ومسح المجال للاجتهاد
النظري ضد القطيعة والمذهبية . فالاجتهاد الفكرى القائم على تحليل
الواقع لا الدفاع عن المصالح الشخصية لاصحاب السلطة أو لاوضاع
طبقية هو السبيل لتصوير تاريخ معيارى وفى الوقت نفسه عريض
يجمع الاتجاهات المتعددة ويعيد اليها وحدتها الفكرية الاولى مستقراة
هذه المرة من واقع الامة ومن وحدتها الوطنية . ومن ثم تنتهى الوصاية
من الفرقة الناجية على الفرق الضالة وينتهى تكفير مذهب واحد لباقي
المذاهب . فوحدة الفكر لا تعنى القضاء على تعدده وتعدد الفكر
لا يعنى القضاء على وحدته . واذا كان تاريخ الفرق هو تاريخ الصراع
السياسى فما أسهل تكفير الحزب الحاكم لاحزاب المعارضة ثم تكفير

أحزاب المعارضة بعضها للبعض حتى يتم القضاء نهائيا على الوحدة الوطنية . ويزداد الأمر صعوبة إذا كان التشتت النظرى والعملى مصدره من الخارج نقلا من مذاهب وافدة من حضارات أخرى وبنيات ثقافية مجاورة حينئذ تكون العودة الى الوحدة الاولى حركة رافضة لهذا التشتت الوافد من أجل بعث تعددية من داخل الوحدة وليس من خارجها . فوحدة الفكر لا تمنع من تعدد النظر ، وتعدد النظر لا يمنع من وحدة العمل . ليس المهم هو صك براءة لنجاة فرقة أو جماعة أو حتى صدق الفكر الذى تمثله والعقائد التى تصوغها انها نجاة الواقع وتحقيق مطالباته وفى مقدمتها الاستقلال ضد الاحتلال ، والتحرر ضد القهر والتسلط ، والمساواة ضد الظلم الاجتماعى ، والوحدة ضد التجزئة ، والتنمية فى مواجهة التخلف ، والهوية فى مقابل التغريب ، وتجنيد الجهاديين فى مواجهة السلبية واللامبالاة . وكيف تكتب النجاة لجماعة واقعها مثل واقعنا الجالى ؟ وماذا تكسب الجماعة لو كتبت لها النجاة والسلامة وهى محتلة مقهورة يأكل فيها الغنى أموال الفقير ، مجرأة مغتربة متخلفة ويعيبها الفسور ؟ لا تعنى الفرقة الناجية جماعة معينة من الناس دون غيرهم بل تعنى التيار الاساسى فى الفكر الذى يجمع بين الفكر والواقع ، بين الثابت والمتحول ، بين القديم والجديد . ولا يعنى ذلك أن الوسط ضد الاطراف بل يعنى أنه هو العملية الأكثر علمية فى النظر الى الواقع والجمع بين كل مكوناته واستخدام كل طاقاته . ولا تعنى الفرق الضالة انها هالكة خاطئة مدانة بل قد تكشف عن الوجه الآخر الذى حاولت الفرقة الناجية تغطيته ، وأن فكر المعارضة لاكثر دلالة على الفكر من فكر السلطة . فثورة الفكر على العقائد والمؤسسات لها ما يبررها فى التاريخ واكثر اثراء للفكر وابقاء على حيويته وخصوبته اذ أنه فكر منتج خلاق مبدع حتى ولو كان بخلق المقابل والضد . لا توجد فرقة ناجية وأخرى هالكة بل كل فرقة انما تعبر عن موقف سياسى وتتسلح بسلاح العقيدة وتصوغها طبقا لاهدافها . التكفير خروج على الدين والعلم معا . كل نظرية اجتهد ، وكل اجتهد شرعى ، وكل منهم مقبول ما دام مؤيدا بالدليل ، ومن قال لآخيه أنت

كافراً فقد باء بها (٢٨٢) ، وإذا كان من الهجوم والدفاع بد فلم تعد المادة الكلامية القديمة وحدها مصدر الخطر الا بقدر ما ترسب منها في الوعي القومي ولكن أصبحت أيضاً المادة الكلامية الجديدة الواردة من الحضارة الغربية وتترسب في أذهان المثقفين . لذلك يقوم علم الكلام في الحركات الإسلامية الحديثة بمهمتين الأولى تصفية القديم والثانية الرد على الشبهات الجديدة الواردة من الحضارات المعاصرة (٢٨٣) .

ج - الإحصاء العددي . هل يمكن الاعتماد على التاريخ الموجه لاحد من الفرق لا وإلى أى حد يتفق هذا الإحصاء الموجه مع الموضوعية التاريخية لا تتسم الفكرة الموجهة أحياناً بعدم الاطراد . فهي مرة تعدد الفرق وتحدد الفرق الناجية على وجه العموم مما يتيح لكل فرقة اعتبار نفسها الفرق الناجية وتصنيف الفرق المعارضة على أنها الفرق الضالة (٢٨٤) . ومرة أخرى تحدد الفكرة الموجهة الفرق الناجية وتبين أوضاعها بل وتعين طريقها وتذكر اسمها مما يوحي بأن الفكرة الموجهة إلى هذا النحو هي من وضع الفرق الناجية . فإذا صعب ضبط العدد والإحصاء تاريخياً فإنه يلجأ إلى العقل الخالص . فالعقل هو وسيلة ونسج الحقائق وإثباتها . واجماع العقول على قوانين ثابتة مثل مبادئ الهوية وعدم التناقض والثالث المرفوع ، مبادئ عقلية خالصة أقر بها المسلمون . والفكر الموجه هو الفكر النهائي الذي لا يمكن تصالحه أو

(٢٨٢) كاشفاً لظلمات وتهويلات المحدثين كالمعتزلة وغيرهم من دلوانف الإلهيين ، الغاية ص ٥ .

(٢٨٣) لم تدع الرسالة شبهة على الدين الا كشفها ولا عقدة المشكلات الا حلها . ولكن الشبه تذكر غالباً بطريق الإيحاء والتطويع دون الإبانة والتصريح وذلك أدنى الا يشك الضعيف ولا يشتغل القوى من المقدس الشريف ، الرسالة ، مقدمة الناشر (رشيد رضا) ، سن ٥ .

(٢٨٤) في إحدى الروايات لا تذكر الفرق الناجية ولا تعين ، وفي رواية أخرى تذكر وتعين ، الفرق ص ٥ - ٧ .

تواطؤه مع أى فكر آخر . وهو فى الوقت نفسه المقياس والمعيار والمحك (٢٨٥) . تتحدد الفرقة الناجية اذن ويتعين الصواب عقلا ، وبالتالي ترجع الفرقة الى وحدة يصدقها العقل . فاذا كانت الوحدة الاولى التى قدمها الوحى قد تشعبت بفعل المواقف الانسانية المتشعبة والاتجاهات المتعارضة فان ذلك كله يرجع الى وحدة ثانية يصنعها العقل .

فاذا كان علم الكلام هو تاريخ للفرق من اول الخلق حتى الآن فكيف يمكن حسابها واحصاؤها وعدّها ؟ (٢٨٦) هنا يتدخل رمز العدد كما تدخل من قبل رمز العصيان فى تصنيف المادة الكلامية سواء من حيث الفرق او الموضوعات . وغالبا ما يكون العدد سبعة ، وهو العدد الرمزى المعروف فى الديانات الشرقية القديمة . فالنظرية الرياضية تحكم المادة الكلامية وتضبطها وتعطيها نوعا من العقلانية والادراك ، والحصص الحسابى طريق للحصص الكلامى . وفلسفة الحساب قادرة على أن تكون أساس فلسفة الاحصاء ، وبالتالي يجتمع العقل والخيال

(٢٨٥) واغترق المسلمون على ثلاث وسبعين فرقة والناجية ابدا من الفرق واحدة . اذ الحق من القضيتين المتقابلتين فى واحدة ولا يجوز أن تكون قضيتان متناقضتان متقابلتان على شرائع التقابل الا وان اقتسما الصدق والكذب فيكون الحق فى أحدهما دون الاخرى . ومن المحال الحكم على المتخاصمين المتضادين فى أصول المعقولات بأنهما محققان صادقان . واذا كان الحق فى كل مسألة عقلية واحدة فالحق فى جميع المسائل يجب أن يكون مع فرقة واحدة ، الملل ج ١ ص ٧ ، وقد علمنا بهوجب العقل وضرورته أن الحق لا يكون من الاقوال المختلفة والمتناقضة الا فى واحد وسائرهما باطل ، الفصل ج ١ ص ٧٦ — ٧٧ .

(٢٨٦) شرعنا فى ذكر مقالات أهل العالم من لادن آدم عليه السلام الى يومنا هذا لمصلحة لا يثنى عن اقسامها مذهب ونكتب تحت كل باب ونقسم ما يلىق به ذكرنا حتى يعرف لم وضع ذلك اللفظ لذلك الباب ونكتب تحت ذكر الفرقة المذكورة ما يعم اصنافها مذهباً واعتقاداً تحت كل صنف ما خصه وانفرد به عند أصحابه ، الملل ج ١ ص ٥٣ .

لخسبب مسار التاريخ (٢٨٧) . وباللجوء الى الحساب ، وهو الامر الصورى الخالص ، يامن الكاتب ظهور اجنبيته واعجيبته فى العلوم الدينية العقلية . كما ان ميزته ضبط الانكسار وعدها وعدم الوقوع فى الحشو والاستطراد وترك الحواشى على الرسم المعهود وهو تاريخ وتوجيه ، يعطى القسمة ويحدد مسار الفكر . وقد يجتمع علم الحساب وعلم الكتابة فى وضع خطة البحث (٢٨٨) . وتكون النظرية العقلية منتجة اذا استطاعت ايجاد الدلالة لمضمونها وهى المادة الكلاية . اما اذا كانت مجرد تحصيل حاصل تجعل من صورتها مضمونها فانها لا تنتج شيئا . حينئذ يحال الى علم العدد كعلم مستقل . واحيانا يتدخل العدد للتحديد الكمي للابواب والفضول (٢٨٩) .

(٢٨٧) فى السبب الذى اوجب هذا الكتاب على طريق الحساب ومنها اشارة الى مناهج الحساب . لما كان مبنى الحساب على الحصر والاختصار وكان الغرض من تأليف هذا الكتاب حصر المذاهب — مع الاختصار — المذاهب التى اخذت طريق الاستيفاء ترتيبيا وقدرت الاغراض على مناهجها تقسيما وتبويبا ، وارادت ان ابين كيفية طرق هذا العلم وكيفية اقسامه لئلا يظن انى من حيث انا فقيه ومتكلم اجنبى فى مسالكه ومراسمه اعجبنى القلم بهداركه ومعاليه فاثرت طريق الحساب احكامها واحسنها واقبت عليه من حجج البرهان اوضحها وأثبتها وقدرتها على العدد وكان المواضع الاول منه استمداد المدد . فاقول : مراتب الحساب تبدىء من واحد وتنتهى الى سبع ولا تجاوزها البتة ، الملل ج ١ ص ٤٦ — ٤٧ .

(٢٨٨) وشرط الصناعة الحسابية ان يكتب بازاء المحدود من الخلوط ما يكتب حشوا . وشرط الصناعة الكتابية ان يترك الحواشى على الرسم المعهود . فراعيت شرط الصناعتين ومددت الابواب على شرط الحساب ، وتركنت الحواشى على رسم الكتابة ، الملل ج ١ ص ٥٣ ، والحساب تاريخ وتوجيه ، الملل ج ١ ص ٤٩ ، مثلا هل الواحد مبدأ العدد ؟ اثنان مصدر العدد ، ثلاثة فرد ، اربعة زوج (الملموس) ، خمسة عدد مكرر أو وائر ، ستة عدد مركب من فردين وهو العدد التام (الموج) ، سبعة عدد مركب من فرد وزوج وهو العدد الكامل ، ثمانية عدد مركب من زوجين بداية أخرى ... الملل ج ١ ص ٥٠ — ٥٢ .

(٢٨٩) مثلا (١) صدر الحساب ، فرد ، يقبل التقسيم والتفصيل ،

والفكرة الموجهة ليست مضبوطة دائماً فقد تشير الى فرق الديانات الاخرى . المجوس ستفترق الى سبعين ، واليهود الى احدى وسبعين ، والنصارى الى اثنتين وسبعين ، والمسلمين الى ثلاث وسبعين ، حتى تكتمل صورة الوحي في كل مراحله . وقد تشير الى المسلمين فقط اكثفاء بالوحي في آخر مرحلة . فاذا اشارت الى الديانات السابقة فهل هذا العدد واقع بالفعل أم أنه مجرد افتراض عقلى أو محض خيال ؟ ان اظهار الترتيب على هذا النحو التصاعدى يوحي بالارتقاء والتطور والزيادة المتصلة حسابياً (٢٩٠) . وهى فى الحقيقة ليست زيادة لان الفرقة الزائدة هى الدين الجديد . فاليهود هم المجوس السبعون بالاضافة الى اليهود والنصارى هم المجوس السبعون بالاضافة الى اليهود والنصارى والمسلمون هم المجوس السبعون بالاضافة الى اليهود والنصارى والمسلمين . فالاساس هو العدد سبعون ، ولماذا يكون الارتقاء بزيادة مرقعة واحدة ؟ وهل الفترة الزمانية بين المجوس واليهود او بين اليهود والنصارى او بين النصارى والمسلمين لا تسمع الا بزيادة مرقعة واحدة وهى فى النهاية الدين الجديد أى لا زيادة بالمرّة ؟ وهل خلاف المسلمين مثل خلاف الامم السابقة المجوس واليهود والنصارى وقد اتى الاسلام لحسم الخلاف بين الملل والتركيز على وحدة الامة الشبيهة بوحداية الله ؟ اليس المسلمون اولى بقلّة الخلاف ؟ وكيف يوضع

لا يساويه عدد آخر كما وطولا ، (٢) الاصل زوج يجب حصره فى قسمين ، أقصى من الصدر كما وطولا (٣) من الاصل تقسيم ثان لا يقل عن قسمين ولا يزيد على أربع ، أقصر من الاصل كما وطولا ، (٤) أقصر من الاصل كما وطولا وهو المطموس يجوز أن يجاوز الاربعة والافضل ان يكون أقل ويكون أقصر كما وطولا (٥) الصغير وهو حيث ينتهى التنبؤ ويكون أقل كما وطولا (٦) ويجوز حيث ينتهى التفصيل ، (٧) القصص ويمتد من طرف الى طرف حيث أنه نهاية الصدر الاول ، الملل ج ١ ص ٤٩ — ٥٧ .

(٢٩٠) فى احدى الروايات ذكر لليهود والنصارى والمسلمين فى رواية أخرى ذكر لليهود والمسلمين . أنظر اختلاف الروايات فى الفرق ص ٤ — ٩ .

المجوس مع ديانات ابراهيم الثلاث خاصة وانها لا تعيش في الوجدان القوي، مثل اليهودية والنصرانية ؟ هل يكون ذلك اسوة بالفقه وبائهم مثل اهل الكتاب ؟ واذا كانت هناك صيغ بها المسلمون وحدهم فان ادخال المقارنة مع الامم السابقة على هذا النحو التصاعدي الذي يوحى بالتقدم وان كان في الخلاف يلهب الخيال ويجعل الحديث اكثر اغراء من حيث التنبؤ والترتيب والابتعاع والموسيقى . وهناك احاديث نمطية اخرى تنفع المراحل السابقة للنسبة في رؤية واحدة ، اليهود الى منتصف النهار ، والنصارى حتى العصر ، والمسلمون حتى العشاء .

وتزداد السعوبة عندما يتم الانتقال من مستوى الخيال العددي الى مستوى الواقع الاحصائي . هل حدث احصاء تاريخي وانتهى الى هذه الاعداد الدقيقة . سبعون ، وواحد وسبعون ، واثنان وسبعون وثلاثة وسبعون ، ما يكون عليه القانون الطبيعي من حيث الدقة والرتابة والانتظام ام انسه مجرد تحقيق الخيال العددي في الواقع عن طريق الافتقاء والاختيار ؟ وبلغه المنطق هل الاحصاء استقرائي ام استنباطي ؟ هل هو احصاء للفرق الماضية ام الحاضرة ام المستقبل ؟ وكيف يكون الاستقراء لفترة معينة في التاريخ ؟ ومن الذي قام به واحد ام مجموعة للامم الاربعة في كل العصور ؟ وماذا عن تاريخ الفرق اللاحق على الفكرة الموجهة ؟ هل هو استقراء علمي للماضي او الحاضر ام نبؤة للمستقبل ؟ صحيح انه يمكن القول بان الفرق السابقة على الفكرة الموجهة انماط نمطية تتكرر في كل عصر وان العدد المعطى حوى هذه الانماط كلها مسبقا ولاحقا . ولكن هذا القول يقتضى اولا حصر هذه الانماط وجعلها ميسورة . فالانماط التي تبلغ السبعين لا يمكن وعيها . كما تقتضى ثانيا ارجاع كل الفرق اللاحقة الى الانماط السابقة ، وهذه خطورة خطيرة . فقد لا يحدث اتفاق بين الفرق اللاحقة ونمطها السابق . وقد يغفل احد اوجه الاختلاف ويظن انه تشابه (٢٩١) . وكيف يظل العدد

(٢٩١) وما يتوهم من انه حمل على اصول المذاهب فهي اقل من هذا العدد وان حمل ما يشغل الفروع فهي اكثر مما يتوهم

كما هو لا يزيد ولا ينقص في كل زمان ؟ وكيف يمكن توجيه التاريخ في المستقبل بأفكار موجهة أخرى تشير الى المستقبل وتحدد مساره كما هو الحال في أحاديث المهدي المنتظر وفي حديث المجددين ؟ والأفكار الخاصة بالمهدي تظهر عادة في المجتمع المضهد كما هو الحال في المجتمع الشيعة تساعد على ظهوره خاصة اذا عينت الفكرة المهدي بالوصف أو بالرسم أو بالاسم (٢٩٢) . وشتان ما بين الرؤيتين . الفكرة الموجهة تشاؤمية تقول بحتية الاختلاف والشقاق بينما الفكرة المهدوية تفاؤلية تقول بحتية الخلاص والنجاة (٢٩٣) . وهربا من عدم تطابق العدد المحدد نظريا مع الاحصاء التاريخي يكون التمييز بين الاصول الثابتة التي تطابق العدد والفروع المتغيرة التي لا حصر لها ، وهي قسمة من اصول

وتوهم لا مستند له لجواز كون الاصول التي بينها مخالفة معتد بها بهذا العدد . وقد يقال لعلهم في وقت من الاوقات بلغوا هذا العدد وان زادوا أو نقصوا في أكثر الاوقات ، الدواني ص ١٧ — ١٨ ، العدد الواقع في الحديث اما أن يحمل على اصول مذاهب الامة المذكورة فيه أو على ما يشمل فروعها اذ لا وجه للحمل على مجرد فروعها لخروج الاصل الذي لا فرع له كالجبرية المحضة ، وعلى التقديرين لا ينطبق ذلك العدد على عدد فرق امة الاجابة لان اصول فرقها أقل وما يشمل فروعها أكثر فلا يصح حمل الامة على امة الاجابة . ومنشؤه أمور : (أ) استعادة بلوغ الانراق الى هذا العدد في أوائل الاسلام من السيرة سواء بمعناه الحقيقي أو بمعناه المجازي للتاكيد (ب) كون زمان التوهم بعد أوائل الاسلام اذ لا مجال للحكم بأقلية الاصول قبل انقضاء الأوائل لجواز البلوغ اليه الى وقت الانقضاء (ج) توهم أن العدد الواقع في زمان يدوم بحيث لا يزيد ولا ينقص أبدا (د) توهم انحصار الاصول في الاقسام الأولية التي هي كبار الفرق الاسلامية أو في الشملة على الاقسام الثانوية والفروع ما عداها (هـ) توهم انحصار امة الاجابة في الانس لان ما بينها أهل الكلام هو فرق الانس مع أنها شاملة للجن أيضا ، الكلنوى ص ١٧ — ١٨ .

(٢٩٢) الفرق ص ٥٧ — ٦٠ .

(٢٩٣) هذا ما فعله الشهرستاني في « الملل » وجعله الاصول التي تختلف عليها الفرق أربعة : التوحيد ، والعدل ، والوعد والوعيد ، والنقل والعقل ، الملل ص ١٠ — ١٢ .

الفقه في التمييز في الاجتهاد بين الاصول والفروع . ولكن حتى في هذه الحال هل تظل الاصول كما هي ؟ الا تتغير بتغير التاريخ ؟ هل يظل عدد الفرق كما هو ماضيا وخاضرا ومستقبلا ؟ قد يستطيع الفكر في زمن معين ان يصل الى كل الانماط الممكنة وكل الاختيارات البشرية وكل ما يأتى بعد ذلك يدخل تحت هذه الانماط وبالتالي لن يأتى التاريخ بنمط جديد وكل ما سيقع في المستقبل سيجد له نمطا في الماضى فالتطور يدخل في البناء والواقع يحكه الفكر . ومع ذلك يمكن الرجوع الى وحدة الفكر دون ادانة للتعدد وتكثير للفرق وهى قوى اجتماعية وتيارات سياسية لا يمكن ضربها والقضاء عليها باخراجها من الجماعة . وماذا عن الحضارات المجاورة التى دخلت الحضارة الاصلية واصبحت جزءا منها ؟ هل تدخل ضمن الفرق المحصاة ؟ ان معظم المذاهب الوافدة كان لها مثلوها داخل الحضارة الجديدة باعتبارها وارثة للحضارات السابقة . وحيثما يتم احصاء الفرق ليس لمقط عند البشر بل ايضا عند الجن اى عند امم اخرى اى في مظاهر حياة في كواكب اخرى ، فالانسان شامل للجن ! واذا استحالة حصر فرق الانسان فالاولى استحالة حصر كل تفرق وتشتت في الكائنات الحية . وهل يوجد مكلفون عاقلون خارج الانسان ؟ ولماذا لم تحص فرق المجوس واليهود والنصارى ؟ قد يكون الدافع الى ذلك عدم وجود صراع على السلطة في هذه الفرق بعكس المسلمين مما يوحى بان احصاء الفرق والحكم بهلاكها الا واحدة انها هو في جوهره صراع سياسى بين السلطة والمعارضة . اما احصاء الفرق في سبعين فهو احدى مشتقات العدد سبعة وهو عدد رمزى في تاريخ اديان الشرق ، سبعون شيخا ترجموا التوراة السبعينية ، سبعون تلميذا للمسيح ، السبع فواتح في كتاب الاعلان في العهد الجديد ، سبعون مرة للاستغفار ، الحروف السبع للقرآن ، الائمة السبعة . بل يشير العدد ايضا الى ظواهر طبيعية تتفق مع الظواهر الروحية مثل الايام السبعة والسموات السبع والارضين السبعة . الخ . وقد لا يعنى

العدد الضبط الاحصائي بقدر ما يعنى التعدد (٢٩٤) . وفى النهاية يرفض بعض المتكلمين الافكار الموجهة لحوادث التاريخ وآثروا القيام بتاريخ فكري خالص دون التفكير لوحدة الفكر كوحدة نمطية يتم الانحراف عنها والتفتت فيها (٢٩٥) .

وبالرغم من التعسف النظرى فى اختيار عدد الفرق فقد جاءت كل المحاولات لاحصائها تتفق مع هذا العدد السبعينى بطريقة أو بأخرى . وحتى يكتمل العدد تدخل الفرق غير الاسلامية احيانا مع الفرق الاسلامية او للتقوية على ان احصاء الفرق أمر تاريخى خالص وليس لتكثير المعارضة باسم فرقة السلطان (٢٩٦) . و احيانا توضع فرق أخرى غير كلامية مثل الحكماء والصوفية اما مع الفرق غير الاسلامية او مع الفرق الاسلامية . وكيف يمكن لعلم اصول الدين أن يرصد جميع المذاهب والفرق خارج الحضارة الاسلامية وان يقوم بمهمة تاريخ عام للاديان ؟ يمكن ذلك بالاعتصار على الاصول دون الفروع وعلى امهات المذاهب لا المقالات

(٢٩٤) ويفترق كل منهم فرقا . فاهل الاهواء ليست تنضبط مقالاتهم فى عدد معلوم . واهل الديانات قد انحصرت مذاهبهم بحكم الخبر الوارد فيها . فافترقت المجوس سبعين فرقة ، واليهود على احدى وسبعين فرقة ، والنصارى على اثنتين وسبعين فرقة ، والمسلمون على ثلاث وسبعين فرقة ، الملل ج ١ ص ٧ .

(٢٩٥) هذا هو موقف ابن حزم فى « الفصل » . بل ان ابن حزم يعلن عدم صحة حديث الفرقة الناجية ويضعفه وهو ما لا نستطيعه نحن الآن . اما الصيغة الاخرى له الواردة فى كتب الحديث عن نجاة الفرق كلها الا واحدة والتي تفيد عكس المعنى الاول فليست مذكورة فى كتب العقائد لانها لا تفيد فى تكفير المعارضة بل ترد الاعتبار لها وتجعل الهالك هو فرقة السلطان أى احتكار الفكر وتبرير السلطة .

(٢٩٦) هذا ما يفعله ابن حزم . فقد كتب فى فضائح الملل المخالفة للاسلام يهود ونصارى ومجوس ثم عن الفرق الاربع من سواحش اقوالهم ضلال وابطال ، الفصل ج ٥ ص ١٩ .

وتصنيف الفرق غير الاسلامية حسب الاهمية دون مراعاة لترتيب زمانى
أو موضوعى (٢٩٧) .

ولما استحال عرض ثلاث وسبعين فرقة فكان لابد من تجميعها
في فرق كبرى وفرق صغرى أو أمهات الفرق وصغار الفرق أو أصول
الفرق ثم فروع الفرق . ويقل التجميع والتصنيف ابتداء من عشر فرق :
العشرة العثمانية فالسبعة فالخمس فالاربعة وهو الحد الأدنى لتصنيف
أمهات الفرق أو الفرق الكبرى أو أصول الفرق . والحقيقة أنه يمكن رد
الفرق كلها ابتداء من الثلاث وسبعين فرقة حتى الأربع الكبرى الى
أربع فرق رئيسية ، ثلاثة منها تمثل المعارضة ، المعارضة السرية في
الداخل (الشيعة) والمعارضة العلنية في الخارج (الخوارج) والمعارضة
العلنية في الداخل (المعتزلة) والرابعة هي فرقة السلطان . تضم فرق
المعارضة الثلاث اثنى الاثنتين وسبعين فرقة الهالكة بينما تضم فرقة
السلطان فرقة واحدة هي الفرقة الناجية (٢٩٨) . فهل يعقل أن تكون فرق

(٢٩٧) ونقتصر في أقسام الفرق الخارجة عن الملة الحنيفية
على ما هو أشهر وأعرف أصلاً وقاعدة مفقود ما هو أولى بالتقديم
ونؤخر ما هو أجدر بالآخر ، الملل ج ١ ص ٥٣ ، ويصنف الشهرستاني
الفرق الى نوعين : الاول المسلمون الملل ج ١ ص ٥٩ — ١٦٠ ، ج ٢
ص ٣ — ٥٨ ، وهؤلاء نوعان : (أ) أهل الأصول المختلفون في
التوحيد والوعد والوعيد مثل المعتزلة ، والجبرية ، والصفائية ،
والمشبهة ، والخوارج ، والمرجئة ، والشيعة ، (ب) أهل الفروع
وهم المختلفون في الأحكام الشرعية والمسائل الاجتهادية ، ج ٢ ص
١٥٨ ، والثاني الخارجون على الملة الحنيفية والشرعية الاسلامية
ج ٣ ص ٨ — ١٦٦ ، وهم فرقتان : (أ) اليهود ، والنصارى ،
والنجوس ، وأصحاب الاثني ، والمناوية وسائر فرقهم (ب) أهل
الاهواء والنحل والفلاسفة ، ج ٤ ص ٥ — ١٧٤ ، ج ٥ ص ٣ —
١٧٤ ، والهند ج ٥ ص ١٧٤ — ٢١١ .

(٢٩٨) يتقسم الأشعرى الفرق الى احدى عشرة فرقة بالرغم
من قوله عشرة وهي : الشيع ، الخوارج ، المرجئة ، المعتزلة ،
الجهمية ، الضارية ، الحسينية ، البكرية ، العامة ، أصحاب

المعارضة بمثل هذه الكثرة وكلها هالكة وتكون غرقه السلطان بهذه

الحديث ، الكلابية أصحاب عبد الله بن كلاب القطان . ويضيف زهير الأثرى وأبا معاذ التومنى وكان الاثوال ثلاثة عشر . مقالات ج ١ ص ٦٥ ، وكلها تعود الى الأربعة الكبرى الأولى الشيع والخوارج والمعتزلة والمرجئة . فالجهية نصفها اعتزالي في نفى الصفات والنصف الآخر اعتزالي مضادة في القول بالجبر . والضرارية والحسينية فرق اعتزالية . البكرية والعامية وأصحاب الحديث والمرجئة والكلابية وأبو معاذ التومنى وزهير الأثرى كلها فرق صغيرة داخل الفرقة الناجية . ويقسم الرازى الفرق الى عشرة ، العائرة خارجة على الإسلام والتسعة في الإسلام وهي : المعتزلة ، الخوارج ، الروافض ، الفلاة ، الكرامية ، الجبرية ، المرجئة ، الصوفية ، الذين يتظاهرون بالإسلام وان لم يكونوا مسلمين ، الذين هم خارجون على الإسلام بالحقيقة وبالأسم (اليهود ، والنصارى ، والمجوس ، والنسوية ، والصابئة ، والفلاسفة) . ويمكن أيضا ردها الى الأربعة الكبرى فالفلاة والكرامية والصوفية مع الروافض ، والجبرية مع المعتزلة ، كما يصنف البغدادي الفرق الى عشرة : الروافض ، والخوارج ، والمعتزلة ، والكرامية ، والمشبهة والمرجئة ، والنجارية ، والجهية ، والبكرية ، والضرارية . وهي ترجع أيضا الى الأربعة الكبرى ، فالكرامية مع المعتزلة أو مع الروافض (حدوث الصفات أو التجسيم) والنجارية والجهية والبكرية والضرارية أيضا مع المعتزلة ، والمشبهة مع الروافض ، ويصنفها الشراح الى ثمانية ، الكلبوى ص ١٨ ، حاشية الاتحاد ص ٤ . ويقسم الشهرستاني الفرق الى سبعة : المعتزلة ، والجبرية ، والصفائية ، والمشبهة ، والخوارج ، والمرجئة ، والشيعة . ويمكن ردها الى أربعة . فالجبرية تفيض المعتزلة في خلق الأفعال ومعتزلة في نفى الصفات ، والصفائية والمرجئة والمشبهة أشاعرة في الذات والصفات والأفعال ، الملل ج ١ ص ١٣ ، ويذكر ابن حزم فرقا ستا خارج الملة الإسلامية تنقسم بدورها الى أقسام فرعية . ومن خلال هذه الفرق البنت تحدث آراء أخرى فرعية يمكن إدخالها في أحدها مثل تناسخ الأرواح وتساوتر النبوات في كل وقت أو أن في كل نوع من أنواع الحيوانات أنبياء أو أن العالم محدث وله مدبر لم يزل إلا أن النفس والخلاء والزمان لم يزل معه وهو قول الرازى الطبيب . وقد صنف ابن حزم ضده كتابا منفردا عن نقد العلم الإلهي ، أو أن الفلك لم يزل وأنه غير الله وأنه هو المدبر للعالم الفاعل له إجلاله ، الفصل ج ١ ص ٣ - ٤ ، ويقسم الملطى الشافعى الفرق الى خمس : أهل السنة ، والمعتزلة ، والمرجئة .

القلة وهى الوحيدة الناجية ؟ واين الصراع على السلطة داخل فرقة السلطان ؟ واين الخلاف فى الراى بين الفرق الصغرى فى الفرقة الناجية ؟ واين الاتفاق فى الراى بين الفرق الضالة ؟ ومعروف أن المعارضة العلنية فى الداخل (المعتزلة) هى التى وضعت الاصول العامة فى التوحيد والعدل التى اعتمدت عليها باقى فرق المعارضة الاخرى ، السرية فى الداخل (الشيعة) والعلنية فى الخارج (الخوارج) ، فرق الامة اذن اربع على المستوى نفسه دون هلاك أو نجا (٢٩٩) . وهى امهات الفرق التى تنتظم بعد ذلك الفرق الثلاث وسبعين جنعا وطرحا وضربا وقسمة (٣٠٠) . والحقيقة ان كل هذه الفرق الصغيرة لا

١٢٩
والشيعة ، والخوارج . ويمكن ردها الى اربعة لان اهل السنة والمرجئة فرقة واحدة . وكذلك الامر عند ابن حزم فى تصنيف آخر ، الفصل ج ٢ ص ١٠٦ ، ونفس التصنيف عند الخياط : شيعة ، ومرجئة ، ومعتزلة ، واصحاب حديث ورواية ، الانتصار ص ١٣٩ .

(٢٩٩) الفرق عند ابن حزم اربع : المعتزلة والخوارج والمرجئة والتشيع ، الفصل ج ٥ ص ١٩ — ٧٠ وهى نفس القسمة عند الملطى الشافعى فى « التنبيه والرد » ، الرانضة ص ١٨ — ٣٥ ، المعتزلة ص ٣٥ — ٤٣ ، المرجئة ص ٤٣ — ٤٧ ، الخوارج ص ٤٧ — ٥٤ ، وقد تكون المرجئة احدى فرق السلطان فصلتها الفرقة الناجية كى تكون معارضة مستأنسة .

(٣٠٠) عند الملطى الشافعى مثلا الزنادقة خمس فرق ، والجهمية ثمان ، والقدرية سبع ، والمرجئة اثنتا عشرة ، والرانضة خمس عشرة ، والحرورية خمس وعشرون ومجموعها اثنتا وسبعون فرقة ، وهذه جعلتهم ، التنبيه ص ٩٢ ، ويعترف الكلبوى بأن الفرق اقل من هذا العدد اذا كانت كبار الفرق ثمانية : المعتزلة والشيعة والخوارج والمرجئة والنجارية والجبرية والمشبهة واهل السنة . والشاملة للاصول الثانوية ثلاثا واربعين : عشرون للمعتزلة وثلاثة للشيعة وسبعة للخوارج وخمسة للمرجئة وثلاثة للنجارية وواحدة للجبرية وثلاثة للمشبهة وواحدة لاهل السنة . فسواء حمل على الاصول الاولى او على ما يشتمل الاصول الثانوية يكون اقل من هذا العدد ، الكلبوى ص ١٨ ، وحيانا يتم ضبط العدد : عشرون =

تهم تاريخيا بقدر ما تهم لاكمال العدد . حتى ولو وجدت تاريخيا فما الفائدة من ذكر فرق انقضى عهدها وانقرض انصارها ؟ وكلها أسماء اعلام أكثر منها موضوعات مما يدل على ربط الفرق بأشخاص أصحابها وكأنها خلاصات شخصية . ولا يمكن حفظها أو استرجاعها أو حتى استعمالها . وهل القصد تشويه وحدة الامة وبيان خلافاتها حتى يهرع الناس الى الفرقة الناجية طلبا للوحدة والامان ؟ والعقائد مجرد سلاح في يد الخصوم تكشف عما تحتها وهو الصراع السياسى بين القوى السياسية المختلفة بين المعارضة والسلطة . معركة الصراع فى الحقيقة هى معركة اجتماعية سياسية ، خصومات أهواء وصراع مصالح . للعقائد ظهر وبطان ، ظهرها الدين وباطنها السياسة ، ظاهرها الله وباطنها العالم (٣٠١) .

٣ — من التفرق الى الوحدة .

إذا كان المسار الاول للتاريخ الفكرى من الوحدة الى التفرق عند القدماء فان المسار الثانى له يمكن ان يكون من التفرق الى الوحدة عند جيلنا . فالفرق الثلاث وسبعون يمكن ردها الى ما هو اقل منها الى

للمعتزلة واثنان وعشرون للشيعية وثمانية عشر للخوارج ، وخمسة للمرجئة وثلاثة للنجارية وواحدة للجبرية المحضة وثلاثة للمشبهة وواحدة لاهل السنة الكنبوى ص ١٨ .

(٣٠١) ولكن ربما لسوء المعنى الفاحش بلفظ متلبس ليسهلوه على اهل الجهل وعين النظر بهم من اتباعهم وليبعد عنهم تلك العظيمة على العامة من مخالفتهم كقول طوائف من اهل البدعة والضلالة لا يوصف الله بالقدره على المحال ولا على الظلم ولا على الكذب ولا غيرها ما علم ان يكون فأنفسوا اعظم الكفر فى هذه القضية لما ذكرنا من تانيس الاغمار من اتباعهم وتسكين الدهماء من مخالفتهم فرارا عن كشف معتقدهم صراخا الذى هو انه تعالى لا يقدر على الظلم ولا له قوة على الكذب ولا به طاعة على المحال ، الفصل ج ه ص ١٩ .

فرق كبرى أربع هي فرق المعارضة الثلاث وفرقة السلطان ، أى الصراع بين المعارضة السلطة فى مجتمع واحد . فالوحدة قائمة ، وحدة الصراع بين القوى الاجتماعية ، يرتكز كل منها على أصول عقائدية يمكن أن تكون بؤرة توحيد جديدة تختلف عليها الفرق . فبدلاً من أن تكون الوحدة علة فاعلة فى البداية والتفرق علة غائية فى النهاية كما هو الحال عند القدماء يكون التفرق هو العلة الفاعلة والوحدة هي العلة الغائية فى عصرنا .

١ - الشعور البنائى (المذهبى) • تكشف الفرق الأربع ، ثلاث للمعارضة وواحدة للسلطة عن وجود موضوعات للخلاف أو عقائد يتم عليها التفرق ، كل فرقة حسب موقفها السياسى . فالمعارضة السرية فى الداخل تقول بالحلول ويتم تكفيرها دينياً كاستار للابعاد السياسى . والمعارضة العلنية فى الخارج يصعب تكفيرها دينياً لقولها بأصلى التوحيد والعدل وهما اليقين فى الإلهيات فلا مفر من تكفيرها سياسياً بدعوى الخروج على السلطان . والمعارضة العلنية فى الداخل يصعب تكفيرها دينياً لقولها بالأصول الخمسة ككفر للمعارضة . لذلك يتم تكفيرها دينياً وسياسياً ، ويظل التكفير السياسى أقوى . وتظل المعارضة العلنية فى الخارج والداخل عن طريق أصلى التوحيد والعدل أقوى من المعارضة السرية فى الداخل عن طريق الإمامة . وفرقة السلطان أيضاً يسهل تكفيرها من الفقهاء لفصلها الإيماني عن العمل (٣٠٢) .

وكثير من فرق المعارضة الفرعية تقرب من فرقة السلطان مما يدل على أن جذور الفرقة الناجية عند الفرق الضالة وأن جذور الفرقة

(٣٠٢) هذا ما يفعله ابن حزم فى تكفيره للمرجئة أى رجعية أهل السنة ، المحافظة الساذجة ، فقه السلطان . أقرب المرجئة إلى أهل السنة القائلون بأن الإيمان عقد بالقلب واللسان وأبعدهم القائلون بأنه باللسان فقط ، وأقرب الشيعة إلى أهل السنة القائلون بالإمامة فى على وبنيه وأبعدهم الإمامية .

الضالة في الفرقة الناجية . اذا هلكت المعارضة هلكت السلطة معها وان نجت السلطة نجت المعارضة معها (٣٠٣) . فكل فرقة تمثل عقيدة ومذهباً وفكراً سواء كانت المعارضة سرية أم علنية في الداخل أم في الخارج ، أو كانت للسلطة . وتمثل الفرق بصرف النظر عن كونها فرقاً تاريخية خالصة تيارات فكرية واتجاهات نظرية يمكن تحديد أصولها وتحويلها الى تصورات مختلفة للعالم أو مناهج حياة أو نظم اجتماعية وسياسية كل فرقة حولت الوحي الى مذهب نتيجة لظروفها التاريخية والاجتماعية والسياسية .

فالفرقتان الكبيرتان اليوم السنة والشيعة كل منهما يمثل اتجاهاً فكرياً ابتداء من التوحيد حتى الإمامة ، في الله وفي الطبيعة ، في الإنسان وفي المجتمع . فبينما تقول الشيعة في التوحيد بالتاليه أو التجسيم تقول السنة بالتشبيه أو التنزيه . وبينما تقول الشيعة بالفيض وبأن الفرق بين الروح والمادة هو فرق في الدرجة لا في النوع تقول أهل السنة بالخلق

(٣٠٣) ثم سائر الفرق الأربع فيها ما يخالف أهل السنة الخلاف البعيد ، وفيهم ما يخالفهم الخلاف القريب . فأقرب فرق المرجئين الى أهل السنة من ذهب مذهب أبي حنيفة الفقيه الى أن الإيمان هو التصديق باللسان والقلب معاً وأن الأعمال انما هي شرائع الإيمان وفرائضه فقط . وأبعدهم أصحاب جهنم بن صفوان والأشعري ومحمد بن كرام السجستاني فإن جهنم والأشعري يقولان أن الإيمان عقد بالقلب فقط وأن أظهر الكفر والتلويح بلسانه وعبد الصليب في دار الاسلام بلا تقية . ومحمد بن كرام يقول هو باللسان وأن اعتقد الكفر بقلبه . وأقرب فرق المعتزلة الى أهل السنة أصحاب الحسين بن محمد النجار وبشر بن غياث المريسي ثم أصحاب ضرار بن عمرو وأبعدهم أصحاب أبي الهذيل . وأقرب مذاهب الشيعة الى أهل السنة المنتسبون الى أصحاب الحسن بن صالح بن حسن الهذلي الفقيه القائلون بأن الإمامة في ولد علي ، والثابت عن الحسن بن صالح هو قولنا أن الإمامة في جميع قریش وقول جميع الصحابة إلا أنه كان يفضل علياً على جميعهم . وأبعدهم الإمامية . وأقرب فرق الخوارج الى أهل السنة أصحاب عبد الله بن يزيد الإباضي والفزارى الكوفي وأبعدهم الأزارقة ، الفصل ج ٢ ص ١٠٦ .

وإن الفرق بين الروح والمادة فرق في النسوع لا فرقاً في الدرجة . وفي الإنديسان بينما تقول الشيعة بوجود حقائق الوحي في القلب ويمكن العثور عليها بالنواويل فإن استعصى التأويل فتقليد الإمام ، يثبت السنة بديهيات المستول ووضوح النصوص واجتهاد في فهمها . وبينما ترى الشيعة أن نموذج السلوك الأمثل هو الطاعة والانقياد وتنفيذ تعاليم الإمام . ترى السنة أن نموذج السلوك الأمثل هو الفعل الحر والعمل المستقل . وبينما ترى الشيعة أن الإيمان مكتف بذاته وأنه إيمان بحب ال البيت . ترى السنة أن الإيمان قول وعمل وإن لا وجود للإيمان إلا بالعمل . وبينما تقول الشيعة بوحدة الأديان ولا ترى ضيراً في الاستعانة بمراحل الوحي السابقة أو الإلهام اللاحق الذي يكشف عنه الأئمة ، يقول السنة باكتمال الوحي وانتهائه بانقطاع الرسل . وبينما تقول الشيعة بتعيين الإمام تقول السنة بالثورى وبالبيعة العامة . ويعرفه النظار من الفرق في الدرجة في هذا التقابل عند كل فريق وعلى فرض صحة هذا التقابل كاختيار فكرى فإنه نظراً لتغير الظروف الاجتماعية لكل منهما عبر التاريخ فقد انقلب الاختيار . فقد لا يقل السنة تجديها وتشجيعها بل وتأييدها من الشيعة ولا يقل الشيعة تنزيها عن السنة . وقد لا يقل أهل السنة تأويلاً من الشيعة ولا يقل الشيعة حرمة من السنة . وليس السنة أقل طاعة من الشيعة في حين أن الشيعة قادرون على المعارضة والثورة . كما أصبح الإيمان عند السنة مكتفياً بذاته في حين أصبح عند الشيعة عملاً تاريخياً . وقد وقع السنة في الروحانية وضاع لديها الفصل بين الروح والمادة وأصبح الشيعة أكثر فضلاً بينهما من السنة . كما أصبحت السنة أكثر موالاة للنصارى واليهود من الشيعة ، يقومون بتعيين الإمام وراثته من العسكر بينما تثور الشيعة على ملك الملوك . فالشعور المذهبى هو اختيار عقائدى يكشف عن موقف سياسى متغير من عصر الى عصر وبالتالي يكون أحد أبعاد الشعور التاريخى .

وفي داخل السنة هناك اختياران آخران ، المعتزلة والاشاعرة ، علمى دارف ، نقينس ، المعارضة العقلية المستنيرة والسلطة النصية القاهرة .

وكل فرقة تمثل مذهباً متكاملًا ابتداءً من التوحيد والخلق والبعث ونهاية العالم (٣٠٤) . نفى التوحيد تفكر المعتزلة الصفات حرصاً على التنزيه ، وتفكر كل صور التشبيه والتجسيم حتى ولو اضطرت الى تأويل النصوص لاثبات معانيها العقلية . ولما أنكرت الصفات أثبتت حرية الانسان ، فالانسان خالق أفعاله ، ومسؤول عن الخير والشر في العالم ، وقادر على الاعمال . وفي النهاية يكون له ما قدم من خير أو شر دون وساطة أو شفاعة . ويكون الحكم بعد البعث وهو على وعى به وليس قبله . وكما رفض التجسيم في البداية يرفض في النهاية . فالثواب والعقاب خلقان أكثر منهما ماديّين . فالرضا عن الذات أفرح للنفس من الجزاء المادى . وثانيب الضمير أوقع على النفس من العذاب الجسماني . أما الاشاعرة فتمثل المذهب المقابل . تثبت الصفات ، ولا ترى حرجاً في القول بالتشبيه بل وبالتجسيم حرصاً على حرفة النصوص . وما دامت الصفات مثبتة نفى ايضاً فاعلة في العالم . نفى مسؤولية عن كل ما يقع من الانسان ومن الطبيعة من خير أو شر . وفي النهاية يبدأ الحساب الجسماني والحكم على أفعال الانسان وتوقيع الجزاء المادى عليه ثواباً أم عقاباً .

ونظراً لغلبة المذهب على الفرقة والموضوع على التاريخ فقد عرفت كل فرقة بالموضوع الذى اشتهرت به وأصبحت الموضوعات عناوين لفرق . فغلاة الشيعة يقولون جميعاً بالتاليه وبالتجسيم وبالتشبيه وهو أحد الحلول لموضوع التوحيد . لماذا ذكر التاليه أو التجسيم ذكر غلاة الشيعة . وتقول المعتزلة بالتنزيه المطلق ونفى الصفات . لماذا قيل التنزيه أو نفى الصفات ذكر المعتزلة . ويغلب على الخوارج والمرجئة موضوع الايمان والعمل لماذا ذكر الموضوعان ذكرت

(٣٠٤) وكان بين المعتزلة والسلف في كل زمان اختلافات في الصفات ، الملل ج ١ ص ٤٤ ، وهذا التضاد بين كل فريق كان حاصلًا في كل زمان ، الملل ج ١ ص ٦٤ — ٦٥ .

الفرقة ثانياً (٣.٥) . وبغلب على كل فرقة موضوع أو أكثر . مثلاً يغلب على الخوارج موضوعاً الإمامة والايمن والعمل مما يدل على الطابع العملي ، تذكر الفرقة وليس الطابع النظري كما هو الحال في الذات والصفات أو الجبر والاختيار . لذلك أسست الفرقة فقها ونظمت تشريعاً . والأهم من ذلك كله هو انتظام الفرق كلها في أصول بصرف النظر عن عددها . فإذا كانت الأصول أربعة : التوحيد ، والعدل ، والوعد والوعيد ، والايمن والعمل وكانت أمهات الفرق أربعة : الشيعة والخوارج والمعتزلة ودرجئة (أشاعرة) ، الثلاثة للمعارضة وواحدة للسلطة ، اختلفت الشيع والمعتزلة في التوحيد ، والمرجئة والخوارج في الايمان والعمل ، والمرجئة والمعتزلة في الوعد والوعيد ، والشيعة والخارج في الإمامة (٣.٦) . كل حل لمشكلة ليس قائماً بذاته بل يؤدي الى حل المشكلة الأخرى بالطريقة نفسها . فالتكامل الصفات يؤدي بالضرورة الى ترك العالم مفتوحاً الى فعل الانسان

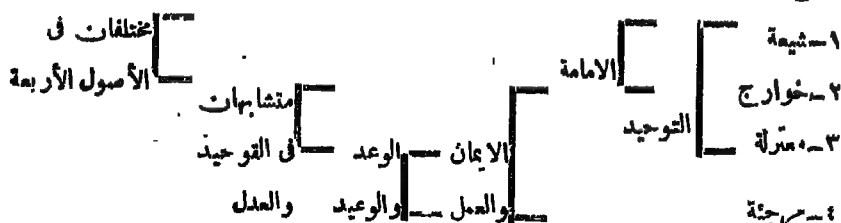
(٣.٥) ثالثاً الأول لما أن حكم العقل لمن لا يحتكم عليه العقل لزمه أن يجري حكم الخالق في الخلق أو حكم الخلق في الخالق . والأول غاو والثاني تقصير . فمثلاً الشبهة الأولى مذاهب الطولية والتناسخية والمشبهة والغلاة من الروافض حيث غالوا في حق شخص من الأشخاص حتى وصفوه بصفات الجلال . وثار من المشبهة الثانية مذاهب القدرية والجبرية والمجسمة حيث قصروا في وصفه بصفات المخلوقين . فالمعتزلة مشبهة الانفعال والمشبهة طولية الصفات ، وكل واحد منهم أعور باحدى عينيه شاء . فإن من قال إنما بحسن منما بما يحسن منه وما يقبح منما يقبح منما فقد شبه الخالق بخلق . ومن قال يوصف الباري بما يوصف به الخلق أو يوصف الخلق بما يوصف به الباري فقد اعتزل الحق ، الملجأ ص ٢٠ -- ٢١ ، فالمعتزلة غالوا في التوحيد بزعمهم حتى وصلوا الى التسعيل بنفى الصفات والمشبهة قصروا حتى وصفوا الخالق بصفات الاجسام . والروافض غالوا في النسوة والإمامة حتى وصلوا الى الطول . والخوارج قصروا حيث نفوا تحكيم الرجال ، الملجأ ص ٢٢ .

(٣.٦) كثير من اصحاب المقالات ان هي الا تفرعات على فرقة من امهات الفرق . وكثيراً من يحدث خلط بين الفرقة والمقالة . فالفرقة تنتسب اليها عديد من المتكلمين وتمثل اتجاهها فكرياً في حين

وحرية اختياره . كما يؤدي بالضرورة الى اعمال العقل واثبات قوانين مطردة للطبيعة . اما اثبات الصفات فانه يؤدي الى اثبات فاعليتها في الطبيعة ومزاحمة الفعل الانساني ومشاركته والى تصور الطبيعة ميدانا للصفات المطلقة والعقل واقفا وراء النقل اى نافيا لاستقلال العقل والطبيعة .

ب - الشعور الجدلي (التاريخي) . يكشف الشهور المذهبي البنائي على أن الفرق موضوعات ، وأن الموضوعات أصول ، وأن أهات الفرق تدخل في جدل بينها حول هذه الاصول . فالمعتزلة والشيعة على

أن المقالة رأى منفرد ينسب الى صاحبه ولا يدخل تحت اسم فرقة .
ونظرا لاهمية الفرق الاربعة فانها تحظى بالقدر الاكبر من كتب الفرق
من حيث الكم والترتيب . فبينما يخص الاشمري في « مقالات
الاسلاميين » من حيث الكم للمعتزلة ١٠٠ ص ، وللشيعة ٩٠ ص ،
وللخوارج ٤٠ ص ، والمرجئة ٢٠ ص (المعتزلة والشيعة نقيضان ،
والخوارج والمرجئة نقيضان ، والاشاعرة هي الفرقة الناجية
الموجهة للمعتزلة) يخص لاصحابها الحديث ٦ ص ، وللبكرية ٣ ص ،
وللضرارية ٢ ص ، وللنجارية ٢ ص ، وللعمامة صفحة واحدة ولكل
من زهير الاثرى ومعاذ التومنى نصف صفحة . وبينما يخص
البغدادى في « الفرق بين الفرق » للمعتزلة ٨٨ ص ، وللروافض ٤٣
ص ، وللخوارج ٤٢ ص فانه يخص للكرائية ٢٠ ص ، وللمشبهة
٥ ص ، والمرجئة ٥ ص ، وللنجارية ٤ ص ، ولكل من الجهمية والبكرية
والضرارية صفحة واحدة . ويكون التقابل بين الفرق الاربعة في
الاصول الاربعة كما يحددها الشهرستاني ، (الملل ج ١ ص ١٠ - ١٢)
كالآتى :



طرفى نقيض فى التوحيد ، والشيعية والخوارج على طرفى نقيض فى الامامة ،
والخوارج والمرجئة على طرفى نقيض فى الايمان والعمل ، والمعتزلة والمرجئة
على طرفى نقيض فى الوعد والوعيد . ويستطيع الشعور الجدلى ان
يصف التاريخ وفى الوقت نفسه يدرك دلالة المذهب ويبرز النسق
العقائدى للفرقة وذلك من خلال نشأة الفرق وتوالدها بعضها عن
البعض الآخر طبقا لقانون الفعل ورد الفعل اى طبقا للمنهج الجدلى
القائم على التعارض والاضداد (٣٠٧) . ولا يوجد منهج محكم فى معظم
المصنفات الكلامية لعرض تاريخ الفرق . ويتأرجح معظمها بين تتبع

(٣٠٧) وهذا ما يلاحظ فى أمهات الفرق التى يذكرها الاشمعى
فى اول القائمة . فالخوارج ضد الشيعة بالنسبة لعلى ، والمرجئة
ضد الشيعة فى التنزيه والتشبيه ، والاشاعرة ضد المعتزلة فى
الحفقات والنقل والعقل وافعال العباد ، والمعتزلة ضد جهنم فى
الحرية وافعال العباد . وهو ما يفعله البغدادى ايضا عندما يرتب
الفرق كالاتى : الخوارج ، القدرية ، المعتزلة ، المرجئة . فالخوارج
ضد الروافض فى الامامة ، والمعتزلة ضد الروافض فى التوحيد ،
والمرجئة ضد الخوارج فى الحكم على مرتكب الكبيرة وفى صلة الايمان
بالعمل . وهو ما لاحظته الشهرستانى بقوله « المعتزلة وغيرهم
من الجبرية والصفاتية والمختلطة منهم الفريقان من المعتزلة والصفاتية
مقابلان تقابل التضاد ، وكذلك القدرية والجبرية ، والمرجئة
والوعيدية ، والشيعة والخوارج . وهذا التضاد بين كل فريق
وفريق كان حاصلا فى كل زمان ، الملل ج ١ ص ٦٤ - ٦٥ ، لذلك
رتب الشهرستانى الفرق الاربعة الاولى : المعتزلة ، والجبرية ،
والصفاتية ، والمشبهة حسب الموضوع وهو التوحيد بطوله الثلاث ،
نفى الصفات عند المعتزلة والجبرية ، واثبت الصفات عند الصفاتية ،
وتشبيه الصفات عند المشبهة . ولكنه أغفل الجدل فى الزمان .
فالترتيب الزمنى هو المشبهة فى تشبيه الصفات كدعوى ثم المعتزلة
والجبرية فى نفى الصفات كنقيض الدعوى ثم فى اثبات الصفات
بلا تشبيه عند الصفاتية كمركب للدعوى . كما انه ترك الشيعة
فى النهاية مع انها تشارك المشبهة وتغالى فى التشبيه الى درجة
الغالبية . ويضع الشهرستانى الخوارج والمرجئة والوعيدية معا
لاشتراكهما فى موضوع الايمان والعمل ولو ان الخوارج والوعيدية
يشاركان فى الدعوى نفسها ويقدم المرجئة كنقيض للدعوى ، الملل
ج ٢ ص ٣ .

النشأة الزمانية وبين عرض الموضوعات العقائدية وان كانت اقرب الى المنهج الثانى اى عرض الفرق من خلال الموضوعات . ويختلف الترتيب الزمانى والموضوعى حسب الموضوع . ففى الامة مثلا تظهر الرفضة اولا ثم يناقشهم فيها الخوارج فى حين انه فى التوحيد تقول الرفضة اولا بالتاليه او التجسيم ثم يظهر المعتزلة ويقولون بالتزويه (٣٠٨) . وقد ينشأ رد الفعل على الفور اذا كانت عملية خالصة مثل الامة او متأخرة اذا كانت نظرية تحتاج الى تفكير وتدبر مثل التوحيد . فبعد ان ظهر التاليه مبكرا للغاية فى حياة على لم يطر توحيد المعتزلة ونفى الصفات الا متأخرا . وقد ظهرت الروافض بدعوى التاليه . فظهورهم هنا سابق على الخوارج فيما يتعلق بالتاليه ، وقد حدث ذلك فى حياة على (٣٠٩) . وفى هذا الجو العلم من التوتر النفسى وجهل العرب ،

(٣٠٨) يرتب الملطى الشافعى الفرق من الجانبات التاريخى كالآتى : الرفضة ، والمعتزلة ، والمرجئة ، والخوارج ، فالمعتزلة رد فعل على الرفضة فى التوحيد . ولكن المرجئة ليست رد فعل على المعتزلة فى شيء بل هو رد فعل على الخوارج فى الحكم على مرتكب الكبيرة وفى الصلة بين الايمان والعمل . ولكنه يعود فى الجزء النقدى ويرتبها كالآتى : المرجئة ، الروافض ، المعتزلة ، الحرورية (الخوارج) اى انه يضع الفرقة الثالثة فى المكان الاول . وربما كان ذلك خطأ اراديا من الناسخ او من الناشر لانه ترتيب مخالف للاول ولا يدل على شيء .

(٣٠٩) وأما الروافض فان السبئية منهم اظهروا بدعتهم فى زمان على فقال بعضهم له : انت الاله فاحرق على قوما منهم ، ونفى ابن سبأ الى ساباط المدائن . وهذه الفرقة ليست من فرق أمة الاسلام لتسميتهم عليها ، الفرق ص ٢١ ، وكان من العابدين فى تلك الفتنة (قتل الخليفة الثالث) عبد الله بن سبأ ، يهودى وغلا فى حب على حتى زعم أن الله حل فيه . وأخذ يدعو الى أنه الاحق بالخلافة ، وطعن على عثمان فنفاه . فذهب الى البصرة وبث فيها فتنته . فأخرج منها مذهب الى الكوفة ونفث ما نفث من سم الفتنة فنفى منها . فذهب الى الشام فلم يجد فيها ما يريد . فذهب الى مصر فوجد فيها أعوانا على فتنته الى أن كان ما كان مما ذكرناه . ثم

وشدة اقتسابهم الى الدعوات في عصر الدعوات يمكن أن يكون عبد الله بن سبأ منشئ التاليه من خلفياته الدينية القديمة . لم يكن العرب يعرفونه اذ كانت الوثنية لديهم سطحية بالاضافة الى أنه يقوم على الاعجاب بالبطل في عصر البطولة وبين الابطال . فالخوارج والشيعة نقيضان وان لم يخرج النقيض من النقيض زمانيا . نشأ الخوارج أولا برغبتهم اقامة على ثم نشأ الشيعة ثانيا بعد مقتل على وبنيه . فمن حيث موقعهم من على هما نقيضان وان تولد احدهما عن الآخر زمانيا (٣١٠) .

وينطبق قانون الفعل ورد الفعل أو قانون الجدل من الموضوع الى نقيض الموضوع الى مركب الموضوع ليس فقط على تاريخ الفرق وتوالد بعضها من البعض الآخر بل أيضا على موضوعات العلم الرئيسية . اذ تحل المشكلة أولا باختيار احد النقيضين ثم يأتي الحل الثانى بالنقيض واخيرا يأتى الحل الثالث يحاول الجمع بين النقيضين في وسط متناسب متفاديا الغلو والتطرف . يأتى الحل الاول في ظروف نفسية واجتماعية معينة . ثم يأتى نقيضه لاعادة التوازن ، وابرار ما خفى اذ لا يقف أمام التطرف الا تطرف مضاد . ثم يأتى الحل الثالث لالغاء الطرفين ومحاولة استعادة التوازن الفكرى . فمثلا في نظرية الوجود (الطبيعية) يقضى غريق على استقلال الطبيعة وعلى فعلها ، ويجعل حركتها ومسارها من خارجها . فينشأ رد فعل عند أصحاب الطبائع القائلين بالطباع وان فعل الطبيعة

ظهر بمذهبه في عهد على فنفساه الى المدائن . وكان رايه جرثومة كما حدث من ذاهب الغلاة من بعده ، الرسالة ص ١٠ - ١١ ، ويقول رشيد رضا معلقا أن ابن سبأ فعل ما فعل بغضا في الاسلام لا حبا في على . فاسلامه كان خديعة . وله نظراء في ذلك من اليهود ومثلهم بعض مجوس الفرس الذين اظهروا الاسلام وتسترأوا بالتشيع لعلى ولأل البيت كلهم كانوا يقصدون انفساد الاسلام وازالة ملكه بالتفريق بين أهله ، الرسالة ص ١٠ .

(٣١٠) يحل الشهورستاني هذا التضاد فيقول : المعتزلة والصغائية متقابلان تقابل التضاد وكذلك القدرية والجبرية ، والمرجئة والوعيدية ، والشيعة والخوارج ، الملل ج ١ ص ٦٤ .

وحركتها من داخلها بفعل طبائع الاشياء . ثم يأتى فريق ثالث يجمع بين النقيضين ويقول بالطبائع ولكنه يجعلها مخلوقة (٣١١) . وفى التوحيد يعرض التالىة أو التجسيم أو التشبيه من الشيعة . فينشأ رد الفعل من المعتزلة فيقترحون التنزيه لدرجة نفي الصفات . فالتعطيل اكبر رد فعل على التجسيم والتشبيه . ثم يأتى الحل الثالث الذى اقترحه الاشاعرة لاعادة التوازن الفكرى ، ويقترحون اثبات الصفات بلا تشبيه ولا تعطيل تفاديا لتطرف النقيضين (٣١٢) . وفى خلق الامعال (الجبر والاختيار) يعرض الجبر المطلق اولا وتثبت الارادة الالهية المطلقة وتكسر حرية الاختيار . ثم ينشأ رد الفعل ويوضع النقيض متأكد حرية الاختيار ومسؤولية الانسان المطلقة عن افعاله . ثم يأتى الحل الثالث للجمع بين النقيضين ويقال بالكسب وبخلق القدرة فى زمان الاستطاعة (٣١٣) . وأحيانا تظهر القدرية وكأنها اثبات لدعوى نفي القدر واثبات

(٣١١) ثم ظهرت بدع بشر بن المعتز من القول بالتولد والافراط فيه والميل الى الطبيعيين من الفلاسفة ، الملل ج ١ ص ٤٢ .

(٣١٢) ويقول رشيد رضا معلقا « الغلو فى التجريد مذهب المعطلة منكرى الصفات ، والدنو من التحديد مذهب المشبهة ، وبينهما مذهب السلف الوسط وهو أن تصفه تعالى بها وصف به نفسه بلا تعطيل ولا تمثيل ولا تاويل . ويقرب من مذهب متكلمى الخلق الذين يمنعون التعطيل والتمثيل دون التاويل لبعض الصفات والامعال ، الرسالة ص ٩ ، ويقول أيضا « التحقيق » ان السلف كانوا يأخذون فى الصفات الالهية بمعانى الالفاظ فى اللغة مع تنزيهه تعالى عن مشابهاة شىء من خلقه . فكما ان ذاته ليست كغيرها من الذات فكذلك صفاته وافعاله . ولا يذهبون الى ما وراء ذلك من لوازم ظاهر اللفظ كالتشبيه والتحديد المأخوذ من اطلاقه فى الاصل على المخلوق فان التنزيه قد جعل المشاركة فى اللفظ اسمية او جنسية لا شخصية ، الرسالة ص ٩ .

(٣١٣) ومن بلغ القول بالقدر هشام بن عمرو والفوطى والاصم من أصحابه ، الملل ج ١ ص ٤٣ .

الاستطاعة (٣١٤) . وقد تضم المسألتان مرتكب الكبيرة والاختيار في مسألة واحدة هي الفعل أو السلوك . فإذا كانت المسألة هي الاختيار يكون اثبات الاختيار رد فعل على الجبر لا العكس (٣١٥) . وفي العقل والنقل ، يقال أولا أن النقل مكثف بذاته ولا يحتاج إلى عمل عقلي يخرج النص من مكانه ، وتقدم الحثوية الاقتراح . فبنشأ رد الفعل لجعل العقل أساس النقل . فإذا تعارض النقل مع العقل أول النقل لحساب العقل ، ويقدم المعتزلة هذا الرأي . ثم يأتي حل ثالث يجمع بين العقل والنقل ويعرض اتفاق صحيح المنقول مع حريج المعقول ابتداء (٣١٦) .

٣١٤ ثم حدث في زمان المتأخرين من الصحابة خلاف القدرية في القدر والاستطاعة من معبد الجهني وغيلان الدمشقي والجمع بين درهم ، وتبرا منهم المتأخرون من الصحابة ، الفرق ص ١٨ — ١٩ ، المعزلة والصفائية متقابلان تقابل التضاد وكذلك القدرية والجبرية ، والمرجسة والوعيدية ، والشيعية والخوارج ، الملل ج ١ ص ٦٤ .

٣١٥ وكانت أول مسألة ظهر الخلاف فيها مسألة الاختيار واستقلال الإنسان بإرادته وأفعاله الاختيارية ومسألة من ارتكب الكبيرة ولم يتب . اختلف فيها وأصل بن عطاء واستأذ الحسن البصري وأعنزل يعلم أصولا لم يكن أخذها عنه . غير أن كثيرا من السلف ومنهم الحسن — على قول — كان على رأي أن العبد مختار في أعماله الصادرة عن علمه وإرادته . وقام ينزاع هؤلاء أهل الجبر الذين ذهبوا إلى أن الإنسان في عمله الإرادي كأغصان الشجر في حركاتها الاضطرابية كل ذلك وأرباب السلطان من بني مراون لا يحفلون بالأمر ولا يعنون برد الناس إلى أصل وجمعهم على أمر يشملهم ثم يذهب كل ما يشاء سوى أن عمر بن عبد العزيز أمر الزهري بتدوين ما وصل إليه من الحديث وهو أول من جمع الحديث ، الرسالة ص ١٣ — ١٤ .

٣١٦ ويضع الغزالي هذا القائلون في مقدمة « الاقتصاد » إذ يقول : وأطلعوا (أهل السنة) على طريق التوفيق بين مقتضيات الشرائع وموجبات المعقول ، وتحققوا أن لا معاندة بين الشرع والمنقول والحق المعقول . وعرفوا أن من ظن من الحثوية وجوب الجمود على التقليد واتباع الظواهر ما أتوا به إلا من ضعف العقول وقلة البصائر ، وأن من تغلغل من الفلاسفة وغلاة المعتزلة بين تصرف العقل حتى صادموه به توأطع الشرع ما أتوا به إلا من خبث الضمائر .

وفي الحسن والقبح العقليين يقول فريق بأن حسن الاشياء وقبحها من خارج الاشياء وان الاشياء لا تحتوى على صفات موضوعية كالحسن والقبح . ثم ينشأ رد الفعل بقول فريق آخر بأن حسن الاشياء او قبحها من داخل الاشياء وصفات موضوعية يدركها العقل . ثم يأتي فريق ثالث ليحاول الجمع بين النقيضين فيجعل حسن الاشياء وقبحها في الاشياء الا الشرائع التي يكون حسنها او قبحها من خارجها (٣١٧) .

ثم هبيل أولئك الى التفریط ، وميل هؤلاء الى الانراط ، وكلاهما بعيد عن الحزم والاحتياط . بل الواجب المحتوم في قواعد الاعتقاد وملازمة الاقتصاد والاعتماد على الصراط المستقيم . فكل طرفي قصد الامور ذميم . واني يستتب الرشاد يقنع بتقليد الانر والخبر وينكر مناهج البحث والنظر او يعلم أنه لا مستند للشرع الا قول سيد البشر وبرهان العقل الذي عرف به صدقه فيما أخبر ؟ وكيف يهتدى للصواب من اقتنى محض العقل واقتصر ، وما استضاء بنور الشرع ولا استبصر ؟ فليت شعري كيف يفزع الى العقل من حيث يعتريه العمى والحصار ! أولا يعلم أن خطأ العقل قاصر وأن مجاله ضيق فيحصر ؟ هيئات قد خاب على القطع والثبات وتعثر بأذيال الضلالات من ثم يسمح بتأليف الشرع والعقل وهذا الشك . فمثال العقل البصر السليم من الآفات والآذء ، ومثال القرآن الشمس المنتشرة الضياء فأخلق بأن يكون طالب الاهتداء المستغنى بأحدهما عن الآخر في غمار الانبياء . فالمعرض عن العقل مكتنبا بنور القرآن مثله المعرض لنور الشمس مغمضا للاجفان ، فلا فرق بينه وبين العميان . فالعقل مع الشرع نور على نور . والملاحظ بالعين الاعور لاحدهما على الخصوص متدل بحبل مغرور ، الاقتصاد ص ٣ — ٤ .

(٣١٧) وأما السمع والعقل فقد قال اهل السنة : الواجبات كلها بالسمع والمعارف كلها بالعقل لا يحسن ولا يقبح ولا يقتضى ولا يوجب ، والسمع لا يعرف أى لا يوجد المعرفة بل يوجب . وقال اهل العدل المعارف كلها معقولة واجبة بنظر العقل ، وشكر المنعم واجب قبل ورود السمع ، والحسن والقبح صفتان ذاتيتان للحسن والقبح ، الملل ج ١ ص ٦٤ ، والعدل على مذهب اهل السنة أن الله عدل في افعاله بمعنى أنه متصرف في الملك على مقتضى المشيئة . والعلم والظلم ضده فلا يتصور منه جور في الحكم وظلم في التصرف . وعن مذهب الاعتزال والعدل ما يقتضيه العقل من الحكمة وهو اصدار الفعل على وجه الصواب والمصلحة ، الملل ج ١ ص ٦٢ — ٦٣ .

وفي الوعد والوعيد يثبت المعتزلة وجوب الثواب والعقاب طبقا للأعمال ، وينفى أهل السنة هذا الوجوب ويجعلون كل شيء مرهونا بمشيئة الإرادة المطلقة ، ويأتى فريق ثالث ليقول بالوجوب الشرعى (٣١٨) .

وفي الإيمان والعمل يبدأ الخوارج والمرجئة على طرفى نقيض يثبت الاولون العمل كمعبر وحيد عن الايمان والا فلا ايمان ويكون الكفر . ويثبت الآخرون الايمان مكتفيا بذاته دون عمل ، ويكون الايمان فى غياب العمل .

ثم تقتصر المعتزلة المنزلة بين المنزلتين للجمع بين الحلين المتعارضين والابقاء على جزء من الايمان وجزء من العمل (٣١٩) . نشأت المرجئة بدعوى الإرجاء فى الايمان أى تأخير العمل على الايمان كرد فعل على الاحكام القاطعة التى صدرت وقت الفتنة على الناس بالايمان والكفر والفسق . حيث تقطعت الرقاب من جراء الحكم على أعمال الناس وجعل العمل مقياس الايمان والمعبر عنه . فإذا كان الخوارج يثبتون صلة الايمان بالعمل فان المرجئة يثبتون الايمان دون العمل ويجعلونه نظرا ومعرفة . وإذا كانت الخوارج تحكم على الناس بالكفر والايمان فان المرجئة ترجىء الحكم . وإذا كانت الخوارج ترى أن الايمان لا يزيد ولا ينقص فان المرجئة ترى أن الايمان يزيد وينقص . وإذا كانت الخوارج ترى أن الدار دار كفر وحرب فان المرجئة ترى أن الدار دار ايمان وسلام (٣٢٠) . كما تظهر المعتزلة اثباتا لدعوى المنزلة بين المنزلتين

(٣١٨) أما الوعد والوعيد فقد قال أهل السنة : الوعد والوعيد كلامه الأزل ، وعد على ما أمر وأوعد على ما نهى . فكل من نجا استوجب الثواب بموعده وكل من هلك واستوجب العقاب بموعده ، فلا يجب شيء من قضية العقل . وقال أهل المذلل لا كلام فى الأزل ، ومن خسر فبنعمته استوجب العقاب ، والعقل من حيث الحكمة يقتضى ذلك ، الملل ج ١ ص ٦٣ — ٦٤ .

(٣١٩) والوعيدية من الخوارج والمرجئة من الجبرية والقدرية ابتدأت بدعتهم فى زمان الحسن واعتزل وأصل عنهم وعن استاذهم بالقول بالمنزلة بين المنزلتين وسمى هو وأصحابه معتزلة .

(٣٢٠) وأما المرجئة فثلاثة اصناف : صنف منهم قالوا بالإرجاء

كدعوى مناقضة للكفر أو للإيمان ومن ثم تشارك الخوارج في الصلة بين الإيمان والعمل (٣٢١) . وفي الإمامة يقول فريق بالتعيين وهم الشيعة ثم يظهر رد الفعل عند فريق آخر في القول بالاختيار المطلق وهم المعتزلة والخوارج . ثم يأتي فريق ثالث يجمع بين التعيين والاختيار ويجعل الأئمة من قريش وهم أهل السنة والاشاعة .

وكثيراً من يكون الجمع بين النقيضين أقرب الى طرف منه الى الطرف الآخر . فالطوائف المخلوطة أقرب الى انكار الطوائف منه الى اثباتها . واثبات الصفات أقرب الى التشبيه منه الى التنزيه . والكسب أقرب الى الجبر منه الى الاختيار ، واتفاق النقل مع العقل أقرب الى القول بأولوية النقل على العقل ، والمنزلة بين المنزلتين أقرب الى إيمان الاشاعة منه الى إيمان الخوارج ، وجعل الأئمة من قريش أقرب الى التعيين منه الى الاختيار . وقد لا يبدو الوسط على الإطلاق نظراً لأنه لا يمثل شيئاً ، وأن التعارض الفعلي هو بين الموضوع ونقيضه ، فهما طرفا الفكر ، وهما الاتجاهان ولا ثالث لهما ، ولا يذكر الوسط على الإطلاق ، وهما في الغالب المعتزلة والاشاعة . غنى التوحيد هناك

في الإيمان وبالقدر على مذاهب القدرية . فهم معدودون في القدرية والمرجئة كابى شهر المرجئي ومحمد بن شبيب البصري والخالدي . وصنف منهم قالوا بالارجاء في الإيمان ومالوا الى قول جهم في الاعمال والاكساب منهم من جملة الجهمية والمرجئة . وصنف منهم خالصة في الارجاء من غير قدر ، الفرق ص ٢٥ ، والمعتزلة والصفائين متقابلان تقابل التضاد وكذلك القدرية والجبرية والمرجئة والوعيدية والشيعة والخوارج ، الملل ج ١ ص ٦٤ .

(٣٢١) ثم حدث في أيام الحسن البصري خلاف واصل بن عطاء الغزال في القدر وفي المنزلة بين المنزلتين وانضم اليه عمرو بن عبيد في باب بدعته فاعتزلا الى سارية من سوارى مسجد البصرة فقبل لهما ولاتباعهما معتزلة لاعتزالهم قول الامة في دعواها ان الفاسق من امة الاسلام لا مؤمن ولا كافر ، الفرق ص ٢٠ - ٢١ ، حاشية الاتصاف ص ٢٦ .

اثبات الصفات وانكارها ... الخ (٣٢٢) . ويظهر التعارض بين النقيضين دون وجود حل ثالث بينهما خاصة في المسائل الصغرى . فالتعارض بين الطرفين أقوى من الجمع بينهما في طرف ثالث فتغيب المقولة الثالثة بتاتا . ففى الحسن والقبح يظهر الطرفان المتناقضان : الحسن والقبح صفتان من خارج الاشياء فالاشياء ذاتها ليست حسنة ولا قبيحة ، والحسن والقبح صفتان من داخل الاشياء ، صفتان موضوعيتان في الاشياء بدركهما العقل . ولكن الطرف الثالث وهو أن الحسن والحسين والقبح بناءان اجتماعيان غائب تماما . وفي العقل والنقل أيضا يبدو الطرفان المتقابلان على أنهما النقل أساس العقل أو العقل أساس النقل . وإذا تم التوحيد بينهما فانه يتم عن طريق التخصيص والاستثناء واخراج ميدان الشرائع من العقلية . أما المقولة الثالثة وهى الواقع فهى غائبة بتاتا . فالواقع هو أساس النقل والعقل على السواء أى التطابق مع الواقع . وقد تظهر الحلول الثلاثة ، النقيضان والجمع بينهما في لا زمان ، تظهر جميعا في وقت واحد مما يدل على أن الحلول الثلاثة نماذج دائمة للفكر ، وأنه لا يعنى ظهورها بالضرورة ظهور فرقة تاريخية متزامنة أو متتالية في الزمان لتبيلها والتعبير عنها . فالقول بأن الانسان بدن فقط أو روح فقط أو بدن وروح يظهر في الوقت نفسه وعند كل فرقة . وقد يظهر قانون الجدل داخل الفرقة الواحدة بين الفلأة والمعتلين مما يجعل الحد بين الفرق صعبا . فمعتدلو الروافض مثل الزيدية مثلا لا يبتعدون عن

(٣٢٢) هذا ما فعله الشهرستاني في عرض الاصول الاربعة وذكر الطرفين اذ يقول « أما التوحيد فقد قال أهل السنة وجميع الصفاتية أن الله واحد في ذاته لا تقسيم له ، وواحد في صفاته الازلية لا نظير له ، وواحد في أفعاله لا شريك له . وقال أهل العدل أن الله واحد في ذاته لا تقسيم له ولا صفة له ، وواحد في أفعاله لا شريك له فلا تقسيم غير ذاته ، ولا تقسيم له في أفعاله ومحال وجود قديمين ومقدورين وقادرين وذلك هو التوحيد ، الملل ج ١ ص ٦٢ ، المعتزلة والصفاتية متقابلان تقابل التضاد (التوحيد) وكذلك القدرية والجبر (خلق الافعال) ، والمرجئة والوعيدية (الايمان والعمل) والشيعية والخوارج (الامة) .

المعتزلة . وغلاة أهل السنة لا يبتعدون عن التجسيم والتشبيه عند الروافض (٣٢٣) .

ولا يكون فريق بعينه باستمرار هو المثل للفعل أو لرد الفعل أو للجمع بينهما . قد يكون فريق هو صاحب الفعل مرة ، وهو القائم برد الفعل مرة ثانية ، وهو الذى يجمع بين النقيضين مرة ثالثة . ففى التوحيد الشيعة هم أصحاب الفعل بقولهم بالتاليه والتجسيم وأصحاب الفعل أيضا فى الإمامة فى قولهم بالتعيين ولكنهم فى العقل والنقل أصحاب رد الفعل فى ممارستهم للتأويل كرد فعل على الالتزام الحرفى بالنصوص وفى كشفهم لميدان الشعور والعواطف والانفعالات ضد عالم العقل المجرد وفى تركيزهم على الطول كرد فعل على المفارقة . والمعتزلة باستمرار هم أصحاب رد الفعل . فهم القائلون بالنقيض ضد التشبيه ، والمثبتون للحرية ضد الجبر ، والمثبتون للعقل ضد الحشوية ، والقائلون بالشورى ضد التعيين ، والقائلون بالطبائع ضد أهل السنة . ولكنهم يحاولون أيضا الجمع بين النقيضين فى المنزلة بين المنزلتين . ولكن الغالب أن الاشاعرة هم القائلون باستمرار بالجمع بين النقيضين . فهم يمثلون أهل الوسط والاعتزان . ففى الطبيعة يقولون بطبائع مخلوقة . وفى التوحيد يثبتون الصفات بلا تشبيه ولا تعطيل . وفى الحرية يثبتون الكسب وسطا بين الجبر والاختيار . وفى العقل والنقل يوفقون بينهما دون اعطاء الاولوية لاحدهما على الآخر . وفى الايمان والعمل يحاولون الجمع بينهما دون الحكم بأحدهما على الآخر . وفى الإمامة يحاولون الجمع بين التعيين بالنص والبيعة بالشورى بجعل الإمامة فى قريش .

(٣٢٣) وظهرت جماعة من المعتزلة متوسطين مثل ضرار بن عمرو وحفص الفرد والحسين النجار من المتأخرين خالفوا الشيوخ فى مسائل ، الملل ج ١ ص ٤٤ ، وقد تتلمذ له (واصل) زيد بن على وأخذ منه فلذلك صارت الزيدية كلهم معتزلة ومن رفض زيد بن على لانه خالف مذهب آبائه فى الأصول وفى التبرى والتولى وهم أهل الكوفة وكانوا جماعة سميت رافضة ، الملل ج ١ ص ٤٠ .

وبالرغم مما يقال من مميزات الجمع بين النقيضين من فضائل الاتزان والاعتدال والتعبير عن الاصول وعدم الانحراف عنها واتباع الحق دون الهوى ، والتعبير عن مصلحة الجماعة العامة دون ترجيح حق فئة على أخرى فإن العيوب والمثالب أوضح وأكثر خطورة وأشدّ ضررا .

فكثيرا ما يتحدد الجمع بين النقيضين عن طريق النفي مثل اثبات الصفات بلا تشبيه أو تعطيل أو اثباتها بلا كيف . وهذا مستحيل لان اثبات الصفات يقتضى وصف هذا الشيء المثبت ، والقول بأن الصفة لا توصف تهرب من الاشكال الاول . الاكتفاء بتحديد الفكر عن طريق النفي اتجاها سلبى خالص وهروب من أخذ المواقف . وفي هذه الحالة يكون التوقف عن الحكم والغناء المشكلة أفضل وأكثر صراحة . فإذا حاول التوفيق بين النقيضين قول شيء ايجابى فانه لا يتجاوز تحصيل الحاصل مثل صفة بلا وصف أو شيء لا ككل الاشياء . فمثل هذه الاحكام لا تتجاوز « محلك سر » ، خطوة الى الامام وخطوة الى الخلف . فإذا حاول الجميع بين النقيضين قول شيء أكثر ايجابية فانه في المعادة يمكن نقضه بالعقل لانه لا يقوم أساسا على نظرية في العقل بل يلحق العقل بالنقل ويجعل عمله الفهم والتفسير وليس الوضع والتأصيل وتأسيس بدايات العقول . وفي الغالب يكون تنظيم العقل على هذا النحو غامضا صعبا على الجمهور كما يمكن للعقل نقضه . وقد كان هذا الموقف هو العدو الالذ لموقف الفلاسفة خاصة آخر الحكماء الذين شنعوا باسم العقل اشنع هجوم على الجمع بين النقيضين والمواقف المتوسطة باسم العقل . وأخيرا فإن التوسط بين الطرفين نهاية للحضارة وقضاء على الفكر . فهو يعبر عن نقص في الشجاعة وعدم التزام بالمواقف ، ومحاولة تجاوز المتناقضات لا عن طريق صراعها بل بالتعالي عنها وتفادى حركتها المتناقضة . وهذا ما حدث بالفعل . فقد انتهى الفكر ، وتوقفت الحضارة ، وهذا الانفعال ، ورجع الناس الى العقائد الاولى دون أى عمل عقلى أو خضارى . ثم أصبحت العقائد المذهب الرسمى للدولة فأصبح التوسط هو فكر السلطة ، واستحال بعد ذلك قول شيء أو تأسيس دعوى كنعل أو كرد فعل .

وأصحاب ردود الاعمال هم في الغالب أصحاب المواقف الجذرية
 أى المعارضة بأنواعها الثلاثة ، وعلى رأسهم الشيعة والخوارج والمعتزلة .
 فالتالية والتنزيه موقفان جذريان لا وسط بينهما . الجبر والاختيار ،
 التعمين والبيعة ، النقل والعقل ، الايمان والعمل ، الطبيعة والخلق .
 كل ذلك مواقف جذرية لا تقبل الوسط أو التوسط . ويبتلزل الفعل
 كموقف جذرى بأنه دعوة تقول شيئاً ، وتضع موضوعاً وتقيم مذهباً ،
 وتؤسس فكراً ، وتبدأ تياراً . كما أن الفعل موقف جذرى ، العلل
 المحرك للفكر ، وهو المثير الذهنى ، شوكة فى البدن ، مهمته ضرب
 المائدة بقبضة اليد واثارة المشاعر وتفتيح الازدهان . ويعبر عن ظروف
 العصر وبنائه النفسى والاجتماعى . هو المحول للوحى الى موقف ، والمعبر
 عن الدوام فى الزمان . وباختصار أن هذا المثير هو البادئ للحضارة ،
 اذ تؤرخ الحضارات ببداية الدعاوى الفكرية الاولى التى اثارت الانتباه .
 والدعوات . الاصلية تظل باعنا على ردود الاعمال باستمرار مع توالى
 العصور وتعاقب الاجيال .

وقد يعاب على الفعل كموقف جذرى التطرف والمغالاة وايقاف
 الوحي على ساق واحدة ورؤية الحقيقة بعين واحدة واجالتها الى جانب
 واحد . وهذا العيب هو طبيعة تكوين الحضارة . فما دام الوحي قد
 تحول الى وضع ، وتمثلته جماعة فى ظروف نفسية واجتماعية معينة
 يبدو الوحي فى هذا السياق معبراً عن الطرف الآخر من الواقع . فاذا
 كان الواقع اضطهاداً خرج الوحي تحرراً ، واذا كان الواقع استئصالاً
 خرج الوحي فى صورة دعوة سرية . واذا كانت الاغلبية منحازة خرج
 الوحي دعوة الى اخذ الحق من النص غير المنحاز . وقد يعاب على
 الفعل كموقف جذرى أنه عاطفى انفعالى خالص . والحقيقة أن الحضارة
 كلها موقف انفعالى ، وأن الافكار فى نشأتها تجارب حية عند الجماعة ،
 وأن الفكر ذاته انفعال وصل الى حد التنظير فى موقف نفسى واجتماعى
 متزن . واذا كان الواقع منحازاً فلا يمكن التعبير عنه فعلاً أو كرد
 فعل الا انفعالا . لا يظهر العقل الا فى المرحلة الثالثة وهى الجمع بين
 م. ٤٠ — الايمان والعمل — الامامة

النقيضين ، ولكن الفعل ورد الفعل هما مرحلتان انفعاليتان . وقد يعاب على الفعل ثالثا أنه يعبر عن هوى أو مصلحة ولا يعبر عن حقيقة مستقلة أو عن مصلحة الجماعة . ولكن هذا العيب أيضا يعبر عن طبيعة الجماعة ومسارها في التاريخ . وتفرقها الى جماعات أصغر ، كل منها تحاول تمثيل الجماعة الكبرى وتجعل تصورها تصور الوحي . وما دام الوحي قد أعلن عن الجماعة ، وما دام التفسير قد بدا فأنه من الصعب التمييز بين الحقيقة والمصلحة أو بين الوحي والهوى . كل جماعة تثبت ذاتها من خلال الوحي ، ويحدث الصراع . وتبقى أبعد الجماعات عن الهوى وأقربها للوحي إذا ما ضمت الجماهير اليها وجذبهم لها . وقد يعاب على الفعل رابعا أنه يتحول في نهاية الامر الى مذهب مغلق والى عقيدة محكمة تكون مماثلة للوحي أو بديلا عنه وأحيانا منوثة له . وهذا أيضا طبيعي . فإذا ما تقدمت الجماعة في العمل خرج نظارها الى عرض الاتجاه عرضا عقليا خالصا فيتحول الموقف النفسى الاجتماعى تدريجيا الى مذهب . وبتعاقب الاجيال يتكاثر العمل العقلى المذهبي . وتتحدد جوانب المذهب ، ويتفصح انساقه العقلى الى أن يقضى عليه بفعل الزمان أو تظهر دعوات جديدة أكثر شبابا وحيوية ، تكون بداية مذهب جديد . وقد تحاول الاجيال الشابة للمذهب القديم تجديد حياته بالرجوع الى الاصول الاولى وحاوله ايجاد الاعتدال خاصة بعد تغير الموقف النفسى الاجتماعى الاول .

. أما ردود الافعال فانها تتميز ايضا بأنها هي الممارسة للفكر والملتزمة به والقائمة على المحافظة على الطرف الآخر الذى غاب في الفعل . رد الفعل هو الجانب الآخر ، الطرف المقابل . ومن التوتر بين الفعل ورد الفعل تنشأ الحياة الفكرية ، وتظهر الافكار الثانوية حتى بداية محاولات الجمع بينهما . ردود الفعل هي التى تبين حدود الفعل ، وتعطى البديل ، وتعبر عن التكامل الفكرى أكثر مما تعبر عن الظروف النفسية والاجتماعية . يوضع العقل في مقابل الانفعال ، والحق في مقابل الهوى . رد الفعل هو التحدى المستمر للفعل ، المحدد لسلطته والواقف له بالمرصاد ، والمعبر عن حق المعارضة الفكرية وعن حرية

الفكر . ومع ذلك قد ينتاب رد الفعل بعض العيوب وفي مقدمتها تبادل السلطة والاعتماد عليها وتحويلها الى فكر رسمى للدولة فتصبح بعد ذلك مقياسا للحق وما عداها ككر وضلال . تنقلب حرية الفكر الى قهر ، ويضيع حق المعارضة الذى نشأ رد الفعل تعبيرا عنه .

وسواء عرضت المادة الكلاسيكية كموضوعات أو كفكر ، كشعور بنائى أو كشعور جدلى فكلا الطريقتين يؤيدان الى الفكر والى الموضوعات الفكرية . فالفرق الكلاسيكية اتجاهات فكرية . والتاريخ ليس تاريخ حوادث خالصة أو وقائع مادية بل هو ميدان لتحقيق الافكار وظهور الابنية الفكرية للوحى . فقد تطور موضوع التوحيد مثلا فى مراحل ثلاث : التالى والتجسيم عند الشيعة ، غلاتها ومعتدليها ، والتنزيه وانكار الصفات عند المعتزلة ثم التشبيه واثبات الصفات عند الاشاعرة . هذا التطور التاريخى نفسه هو بناء الموضوع الفكرى . فالتالى والتجسيم هما الموضوع ، والتنزيه بانكار الصفات هو نقيض الموضوع ، والتشبيه باثبات الصفات هو مركب الموضوع . المراحل التاريخية هى نفسها الجوانب المختلفة للموضوع . لا فرق بين تطور الشيء وظهوره فى التاريخ وبين بنائه وتحليله فى الشعور . وما يقال عن التوحيد يقال أيضا فى خلق الافعال ، وفى العقل والنقل ، وفى الايمان والعمل ، وفى الامة ، ويقال أيضا فى الطبيعيات وفى الوحى وفى الانسان (٣٢٤) .

(٣٢٤) وقد ظهر ذلك أيضا فى التصوف الذى مر بمراحل تاريخية ثلاث : المرحلة الخلقية حتى القرن الثانى ، والمرحلة النفسية حتى القرن الخامس ، والمرحلة الميتافيزيقية حتى القرن السابع . وقد ظهر التصوف أيضا كبناء نظرى أو كطريق روحى فى المراحل الثلاث نفسها : المرحلة الخلقية يكون فيها التصوف علما للاخلاق الدينية ، والمرحلة النفسية يكون فيها التصوف علما لبواطن القلوب ، والمرحلة الميتافيزيقية يتحول فيها التصوف الى نظرية فى وحدة الوجود أو الوحدة المطلقة . وقد ظهر هذا التطابق أيضا بين التاريخ والفكر فى الفقه . فقد مر أيضا بثلاث مراحل : الفقه الواقعى الذى

وهنا نبرز أسئلة ثلاثة : الاول ، اذا كانت الفرق الكلامية اتجاهات فكرية وكانت الاتجاهات الفكرية أنماطا مثالية للفكر البشرى وكانت هذه الانماط تكون جوانب مختلفة للموضوع فالسؤال هو : هل أعطى التاريخ كل هذه الانماط ؟ هل كشفت الحضارة جوانب الموضوع ؟ هل باستطاعة الباحث اكتشاف انماط جديدة وكشف جوانب أخرى للموضوع ؟ أمثلا في التوحيد ظهر التالى والتجسيم والتشبيه كغرق واتجاهات وانماط وجوانب للموضوع ولم لم يظهر بعد التوحيد كوظيفة . وفي خلق الاعمال ظهر الجبر والكسب وحرية الاختيار ولكن لم يظهر بعد التحرر . وفي العقل والنقل ظهرت أولوية العقل كما ظهرت أولوية النقل ولكن لم تظهر بعد أولوية الواقع . الخ . والسؤال الثانى : اذا كانت الاتجاهات الفكرية أنماطا مثالية للفكر البشرى فهل هذه الانماط حلول مترامنة أو متتالية في الزمان أم أنها جوانب مختلفة لموضوع واحد ؟ فالتوحيد كموضوع تآليه في أحد جوانبه ، وتجسيم أو تشبيهه من جانب آخر ، وتنزيهه من جانب ثالث . وخلق الاعمال هو جبر من جانب ، وكسب من جانب ، وحرية اختيار من جانب ثالث . مهمة الباحث الآن عرض الاتجاهات الفكرية التى تمثلها الفرق كجوانب مختلفة لموضوع واحد وكأن الباحث ينظر الى الموضوع من عل كمشاهد محايد . والسؤال الثالث ، اذا كانت الفرق الكلامية تمثل اتجاهات فكرية فالسؤال هو : هل هذه الاتجاهات الفكرية أنماط دائمة للفكر الدينى تتكرر في كل زمان ومكان ؟ ففى التوحيد

يعطى الأولوية للواقع على الفكر وهو فقه مالك . ثم الفقه العقبلى أو النظرى أو التقديرى وهو الغالب على أهل الراى وفقه أبى حنيفة ، وأخيرا فقه الشافعى الذى يحاول الجمع بين المطلبين . وهذه المراحل الثلاث ذاتها هى مناهج ثلاثة لموضوع الأصول . الاول يعطى الأولوية للواقع على الفكر ، والثانى يعطى الأولوية للفكر على الواقع ، والثالث يحاول الجمع بينهما . أما الفقه الحنبلى فإنه عود الى الأصول الخام والتصاق بالنص دون أية محاولة للتخسير أو للتعقيل أو للتكييف . فالنص هو المصدر والواقعة ، الاصل والفرع .

مثلا لا تمثل الشيعة التاليه والتجسيم فقط ولا تمثل السنة التشبيه فقط ولا تمثل المعتزلة التنزيه فقط بل ان التاليه والتجسيم والتشبيه والتنزيه أنماط مثالية للفر الدينى أو للفكر البشرى العام فيما يتعلق بالالوهية . وكذلك الامر فى خلق الافعال . فلا تمثل الجبرية الجبر ، ولا تمثل الاشعرية الكسب ، ولا تمثل المعتزلة حرية الاختيار . بل ان هذه الحلول الثلاثة ، الجبر والكسب والاختيار ، تمثل أنماطا مثالية لمشكلة الحرية تتعدى حدود الزمان والمكان . ويمكن أن يقال الشيء نفسه فى العقل والنقل ، وفى التعيين والبيعة ، والكمون والخلق ، والايمان والعمل ، فيصبح علم اصول الدين علما بنىويا لكل حضارة والفكر البشرى العام .

والتعدد فى جوانب الموضوع وتطوره انما هو مقدمة للاختيار البشرى طبقا لطرف كل عصر . وقد لا يكون اختيار العصور الماضية هو اختيار كل عصر . فما يكون فعلا عند القدماء قد يكون رد فعل عند المعاصرين ، وما قد يكون وسطا عند القدماء قد يكون فعلا أو رد فعل عند المعاصرين ، وما قد يكون فعلا أو رد فعل عند القدماء فلا يكون وسطا عند المعاصرين . فالمعاصرون جيل الفعل ورد الفعل ايقافا للانهيـار وبعثا للنهضة . قد تحتم الظروف النفسية والاجتماعية المعاصرة مرة اختيار الموضوع ، ومرة اخرى اختيار نقيض الموضوع ، ومرة ثالثة مركب الموضوع ، ومرة رابعة الغاء المشكلة كلية والعودة الى الواقع الملموس أو النص الخـام مصوبا نحوه . فمن الطبيعىـات مثلا يحتم واقعنا المعاصر اختيار استقلال قوانين الطبيعة واطرادها ردا على تكويننا النفسى الذى يرجع الافعال الى خوارق العادات . وفى التوحيد يكون التعطيل موقفنا النفسى المعاصر أكثر مساهمة فى حل عقدنا العقنـية وذلك بالقضاء على التشخيص فى الفكر المعيارى وائسـاح المجال للانسان لان يفعل دون أن يوضع فى بوتقة عامة تحيط بها الاغلاف . وفى خلق الافعال تحتم ظروفنا النفسية المعاصرة نقيض الموضوع وهو اثبات حرية الافعال تقليلا من وطأة الجبرية وحتمية الافعال التى نرزخ تحتها ، اما جبرية الدين أو جبرية الدنيا وخضوع

الجمهير للارادة المطلقة المشخصة ، ارادة الله او ارادة السلطان ، او خضوعها لاحتيمية الرغيف والقهر المادى . كما يحتم واقعنا المعاصر اختيار العقل أساسا للنقل ردا على حشوية العصر واعتماده على النقل كحجة دون اتساق عقلى او استشهاد واقعى . كما أن الظروف النفسية لواقعنا المعاصر ، أن كنا صادقى النية فى التغيير ، تتطلب اختيار وجوب الثواب والعقاب ، تسور العالم يحكمه قانون ، ولا يخضع لارادة مشخصة وأهوائها . كما يختم واقعنا المعاصر اختيار الموضوع وهو وحدة النظر والعمل ردا على الفصل بينهما فى حياتنا أو تأخير العمل على النظر أو الحكم على العمل كما تفعل مرجئة العصر . وقد يعانى واقعنا المعاصر من التوسط قدر ما يعانى من التطرف ولكن توسط السلطة أخطر على الأمة من تطرف المعارضة ، والاجدى تطرف السلطة وتوسط المعارضة . والتطرف العاقل من أجل تغيير الوضع القائم خير من التوسط المبرر للاوضاع القائمة ، كما يحتم واقعنا المعاصر اختيار رد الفعل القديم وهو البيعة ردا على ظروفنا الحالية التى يفلب عليها التعيين وإن « الامة فى العسكر » حتى ولو كانت فى صيغة بيعة صورية معروفة نتائجها مسبقا . وقد تحتم ظروفنا خلق فرقة رابعة أو وضع حل رابع فىلغى المشكلة تماما ويعتبرها متاهة عقلية ويفضل حلها بالغائها والرجوع الى الاصول الاولى العامة التى حددت الموضوعات بلا تفريعات أو انحرافات أو طرح مسائل نظرية لا ينتج عنها قيمة عملية بل ينتج منها التششت والفرق والضياع . وقد تمثل الفقهاء القدماء والمصلحون المحدثون هذا الاتجاه ، الله وظيفه ، والحرية تحرر ، والنفس واقع ، والحياة هدف ، والبوعى مستقل ، والمعاد مستقبل ، والحكم ثورة (٣٢٥) .

جـ — الشعور الاجتماعى (السياسى) • ان الشعور (المذهبى)

(٣٢٥) أنظر التراث والتجديد (١) موقفنا من التراث القديم ، اعادة الاختصار بين البدائل ص ١٨ — ٢١ .

البنائى الذى يكشف عن بنية العقائد والمذاهب والشعور الجدى (التاريخى) الذى يكشف عن تطور الفرق وتاريخها انما هما فى الحقيقة داخلان فى الشعور الاجتماعى (السياسى) الذى يفسر نشأة العلم وتكوينه ، تطوره وبناءه . قد يكون علم الكلام هو اول العلوم العقلية النقليّة من حيث الزمان ، تظهر فيه المحاولات الاولى لفهم النصوص فهما عقليا وتحويلها الى معان ثم تحويل المعانى الى نظريات ومذاهب حول الايمان والكفر والفسق والعصيان والنفاق . وقد نشأ نشأة داخلية محضة لايجاد أساس نظرى للسلوك ولتنظير الاحداث التى وقعت وتكاثرت فى الفتنة وما بعدها . وقد أدى البحث عن النظرية الى تفسير النصوص . فالنص الدينى هو المرجع الاول للنظرية . ثم أدى اختلاف المصالح وتضارب الاهواء الى اختلاف فى تفسير النصوص التى تؤيدها كل فرقة لصالحها ولاثبات آرائها والدفاع عن مواقفها ومواقفها . نشأ علم الكلام نشأة داخلية محضة دون ان يتأثر بمؤثرات اجنبية فى نشأته مما حدا ببعض الى اعتباره الفلسفة الاسلامية الحقّة ، وانه الممثل الوحيد للفكر الاسلامى . وهو الذى ظهرت فيه أصالة المسلمين فكان تصويرا لاحداث الواقع وتطوره . اما التقاء الحضارة الناشئة بحضارات أخرى وافدة بعد ترجمة أعمالها فهو عامل متأخر ساعد على تطوير العلم وقوى من تحليلاته العقلية وخفف من وطأته كعلم للعقائد كما وضح ذلك فى المؤلفات الكلامية المتأخرة . بل ان هذا العامل لم يأت مباشرة من الحضارات الوافدة بل أتى من الفلسفة التى تشبعت بها ثم حذا علم الكلام حذوها . ومع ذلك استطاع العلم ضمها ووضعها فى اطاره وضع الفرع فى الاصل . وأصبح علم الكلام ممثلا لعلم تاريخ الاديان ووارثا له .

علم الكلام اذن ليس تاريخا مقدسا . ويخطئ البعض عندما يوحد بينه وبين العقيدة الدينية خاصة بعد أن وحد البعض بين علم الكلام والعقائد وجعل علم الكلام أصول الدين . وهناك فرق شاسع بين علم الكلام والعقائد الدينية . فعلم الكلام محاولات اجتهادية لفهم العقيدة أو للمثور على أساس نظرى لها . وتخضع كل هذه المحاولات للظروف،

التاريخية التى نشأت فيها ، وللأحداث السياسية التى سببتها ، وللغة العصر التى عبرت بها ، وللمستوى الثقافى الذى ظهرت من خلاله . لا يمكن إذن التوحيد بين العقيدة كحقيقة مطلقة وبين الصياغات التاريخية لها التى تحدث فى زمان معين ومكان معين وبلغة معينة وعلى مستوى ثقافى معين (٣٢٦) . ويظل السؤال قائما : هل العقائد المطلقة أو العقائد فى ذاتها موجودة بالفعل أم إن الوحي نزل فى فترة معينة بلغة معينة وعلى مستوى ثقافى معين وفى حضارة معينة . وفى مرحلة تاريخية معينة من تطور الوعى البشرى ؟ الوحي ذاته صياغات تاريخية ظهر على مراحل انسانية متتالية وبلغات انسانية متعددة وفى سياقات حضارية مختلفة (٣٢٧) . ويظل السؤال ايضا : هل يمكن للعقيدة المطلقة ان تتحدث عن نفسها ؟ هل يقرأ الوحي الوحي وينهم ذاته ؟ أم انه فى اللحظة التى يقرأ فيها الوحي ويعبر عنه فى فكرة أو فى وصفه تجربة أو فى تحليله لواقع زمان العقيدة تتحول الى فهم معين فى عصر معين وزمان معين ولجماعة معينة بل ولشخص معين (٣٢٨) ؟ علم الكلام علم تاريخى محض وليس علما مقدسا أو علما للعقائد الدينية نشأ مواكبا للأحداث التى وقعت للجماعة منذ الجيل الاول . ولو تغيرت الأحداث

(٣٢٦) لذلك يخطئ كثير من الدارسين المعاصرين عندما يبدأون دراستهم بالصلاة والسلام على رسول الله والشكر لله على الإبقاء على الدين بفضل علم الكلام الذى استطاع اظهار الحق على الباطل بعد أن أتى الاسلام ونظم العرب الهيج وأعطاهم حضارة وهم بلا حضارة . وتعم هذه الروح خاصة الدراسات الجامعية فى كلية دار العلوم فى جامعة القاهرة وفى كلية أصول الدين فى الجامعة الأزهرية . انظر مقدمة محمد محيى الدين عبد الحميد لمقالات الاسلاميين للأشعرى ص ٦ — ٧ .

(٣٢٧) انظر الفصل التاسع ، تطور الوحي ، النبوة ، رابعا : تطور النبوة .

(٣٢٨) هذا هو موضوع القسم الثالث من « التراث والتجديد » بعنوان « نظرية التفسير » ، التراث والتجديد ص ٢١٣ — ٢١٦ .

لتغير العلم . علم الكلام ما هو الا غطاء نظري لاخذاث الساعة في بيئة توجه الوقائع توجيهها نظريا ويحتاج كل سلوك فيها الى اساس نظري من الوحي .

والمنهج الاجتماعي في تفسير نشأة الافكار وتطورها ليس فقط مطلبا علميا للعصر وبديهية من بديهيات العقول وواقعا ملموسا مشاهدا عند كل فرد أبرزته احدى الحضارات المجاورة واطلقت عليه « علم اجتماع المعرفة » بل انه كان يستعمل في التراث القديم لتفسير نشأة الافكار . فتذكر الفكرة ثم تذكر الواقعة سببها أو تذكر الواقعة ثم الافكار التي نشأت منها (٣٢٩) . هو اذن ليس منهجا مستحدثا من حضارة أخرى أو يدل على تبني أيديولوجية خاصة بل هو المنهج السائد أحيانا في مؤلفات القدماء عن وعي أو عن غير وعي . والمؤلفات الكلامية في النهاية هي تاريخ الجماعة لفكرها تاريخا فكريا واجتماعيا معا . فكثيرا ما ينتقل المؤلف من الفكر الى الواقع ، ومن التوحيد الى الامامة ، ومن الصفات الى الشرعيات دون احساس بتغير الموضوع . واذا كنا نحن نفصل أحيانا بين الفكر والتاريخ فمنا فعل ذلك لسببين . الاول تعارض المنهجين في البيئات الثقافية المحيطة بنا ووصول هذا التعارض في ثقافتنا وأثره علينا . فمعلم اجتماع المعرفة يعارض النظرية المثالية في المعرفة ولا سبيل الى الجمع بينهما (٣٣٠) . والثاني نقص

(٣٢٩) سبب قول المختار (الكيسانية) داعية محمد بن الحنفية بالبداء انه لما خرج عليه مصعب بن الزبير لاخذ الكوفة بعث صاحبه أحمد بن شبيب على رأس الجند لقتاله . وادعى ان الوحي نزل اليه ووعدته بالنصر . فلما انهزم سألته أحمد : لماذا تعدنا بالنصر على عدونا ؟ فقال : ان الله تعالى كان قد وعدني بذلك ولكنه بدا له . واستدل على ذلك قائلا « يحو الله ما يشاء ويثبت » (الرد : ٣٩) فكان سبب قول الكيسانية بالبداء ، الفرق ص ٥١ — ٥٢ .

(٣٣٠) هذا هو موضوع القسم الثاني من « التراث والتجديد » ، « موقفنا من التراث الغربي » .

في وعينا الاجتماعي وفي علمنا بتاريخ نشأة الافكار لانشغال طبقتنا المتوسطة بالافكار مستنكفة من الوقائع الاجتماعية ذاتها . وكيف تنشأ ميزتنا ، وهى الثقافة من قاع الدست ؟ وبالرغم من أهمية الافراد في التاريخ الا انه لا يمكن تفسير حوادث التاريخ بمجرد ظهور الافراد إما عن حسن نية أو عن سوء نية ، وتكون الحضارة قد نشأت لمجرد ظهور أفراد حسنى النية أو سيئى النية . والحقيقة انه لو لم يظهر الافراد لظهرت الافكار من الحوادث التى كانت ستفرضها وما الافراد الا المعبرون عنها أو من التقاء الثقافات وظهور الثقافات الوافدة بعد تمثيلها في لغة الثقافة الناشئة وادخالها في تصوراتها للعالم (٣٣١) . وقد يوضح الافراد داخل اطارهم الحضارى ويتم تحديد سلوكهم الاجتماعى . وهنا يظهر سوء النية والتخايل والكيد والخداع والمكر والديسيسة والخديعة كموامل محركة للتاريخ (٣٣٢) . وكان الواقع النفسى للجماعة

(٣٣١) يرى البعض ان بدعة الكلام الاولى نشأت على يد رجلين : الاول نصرانى من اهل العراق يدعى « سوس » أظهر الاسلام وصحب مخبذ الجهنى وعلمه القول بالقدر (في حين ان النصرانى لا يؤمنون بحرية الاختيار المنفصلة عن الفضل الالهى) . وعنه أخذ غيلان الدمشقى الذى قال بالقدر خيره وشره انه من العبد ، وجعل الامامة سالحة في غير قریش وأن كل من كان قائما بالكتاب والسنة فهو مستحق لها ، وأنها لا تثبت الا باجماع الامة (التكفير للموقف السياسى تحت ستار غطاء العقيدة) . والآخر هو عبد الله بن سبأ اليهودى الذى أسلم ليؤكد للاسلام . وقد أحدث ثلاثة أشياء : (أ) وصية الرسول لعلى بالامامة نصا (لتقويض دولة الخلافة) (ب) رجعة على ورجعة الرسول (ج) على لم يقتل وما زال حيا ، يسكن السحاب ، الرعد صوته والبرق سوطه ، به جزء الهى ، ينزل الى الارض فيبلاها عدلا كما ملئت جورا . وهو الذى أثار فتنة عثمان ، تاريخ الاسلام ج ٣ ص ٣٠ ، تهذيب التهذيب ج ١ ص ٢٢٥ ، مقالات ج ١ ص ١٢ — ٩ .

(٣٣٢) يعطى ابن حزم نموذجا لهذا التحليل فيقول ان الاصل في خروج هذه الطوائف عن ديانة الاسلام ان الفرس كانوا من سعة

مهيئا لقبول هذه الافكار التى تعبر عن هذا الواقع . ومن قام بها اهل خبرة بالاديان والشعوب ، بتاريخ الاديان وبحكم الشعوب .

ليس هناك اذن ما يسمى بعلم الكلام بل هناك تاريخ للفرق الاسلامية . فنحن لا نجد حديثا عن علم الكلام قبل القرن الخامس . ولا نجد فى كتب الفرق حديثا عن علم الكلام او حتى تعريفا له الا فى المؤلفات المتأخرة مما يدل على ان ما اصطلح بتسميته علم الكلام هو فى الحقيقة تاريخ الفرق الاسلامية . ولما كانت معظم الفرق قد نشأت

الملك وعلو التيه على جميع الامم وجلاله الخطير فى انفسهم حتى أنهم كانوا يسمون انفسهم الاحرار والابناء ، وكانوا يعدون سائر الناس عبيدا لهم . فلما امتحنوا بزوال الدولة عنهم على ايدى العرب اقل الامم عند الفرس خطرا تعاضهم الامر ، وتضاعفت لديهم المصيبة ، وراموا كيد الاسلام بالحارية فى اوقات شتى . وكان من قادتهم شنقاده واستاسيس والمقنع وبابك وغيرهم وقبل هؤلاء رام ذلك عمار الملقب بخدائش وابو مسلم السراج فأرادوا أن كيدوه على الحيلة انجع فاعطاهم قوم منهم الاسلام واستمالوا اهل التشيع باظهار محبة آل بيت رسول الله واستثناع ظلم على . ثم سلكوا بهم مسالك حتى اخرجوهم من الاسلام . فقوم منهم اخلوهم الى القول بأن رجلا ينتظر يدمى المهدي عنده حقيقة الدين اذ لا يجوز أن يؤخذ الدين من هؤلاء الكفار اذ نسبوا اصحاب رسول الله الى الكفر ، وقوم خرجوا الى النبوة من ادعوا له النبوة ، وقوم سلكوا بهم المسلك الذى ذكرنا من القول بالطول وسقوط الشرائع . وآخرون تلاعبوا فأوجبوا عليهم خمسين صلاة فى كل يوم وليلة وآخرون قالوا بل هى سبع عشرة صلاة فى كل صلاة خمس عشرة ركعة . وهذا قول عبد الله بن عمرو بن الحارث الكندي قيل أن يصير خارجيا صغريا . وقد سلك هذا المسلك أيضا عبد الله بن سبأ الحميرى اليهودى فانه لعنة الله عليه أظهر الاسلام لكيد أهله فهو كان أصل إثارة الناس على عثمان . وأحرق على بن أبى طالب منهم طوائف اعلنوا بالالهيية . ومن هذه الاصول الملونة حدثت الاسماعيلية والقرامطة وهما طائفتان مجاهرتان بالاسلام جملة قائلتان بالمجوسية المحضه ثم مذهب مزدك الموبذ الذى كان على عهد أنوشروان بن قبياد ملك الفرس . وكان يقول بوجوب تأسى الناس فى النساء والاموال ، الفصل ج ٢ ص ١٠٨ — ١٠٩ .

نشأة سياسية أو أن لعقائدها مدلولاً سياسياً صراحة أو بباعث سياسى متستر وراء اختلاف الآراء فى فهم النصوص وصياغة النظريات فإن ما يسمى علم الكلام ان هو الا تاريخ الفرق الاسلامية ، وأن تاريخ الفرق الكلامية ما هو الا تاريخ اجتماعى وسياسى للمجتمع الاسلامى فى عصوره الاولى (٣٣٣) . ويرفض كثير من علماء الكلام التاريخ الموجه ، ويؤثرون تاريخاً موضوعياً خالصاً يكون فى جوهره تاريخاً سياسياً ، ويدل على نشأة الفرق الكلامية نشأة سياسية ، وأن اول مشكلة تعرض لها علم الكلام كانت مشكلة سياسية وهى الامامة ، وأن طابع الاحداث فى الجيل الاول كان طابعاً سياسياً . ثم عبر الخلاف السياسى عن نفسه فى تفسير النصوص للحصول منها على نظرية . والسياسة لا تعنى شيئاً منفصلاً عن الدين ، فالدين ينظم كافة شؤون الحياة . لذلك قد يصعب القول بأن علم الكلام نشأ نشأة سياسية بالمعنى الحديث لان الاحداث التى هزت وجدان المسلمين فى العصر الاول وعلى رأسها الفتنة لم تكن أحداثاً سياسية بالمعنى الحديث بل كانت وقائع اثارت الفكر . لم يكن فى ذلك الوقت ولا فى هذه البيئة ولا فى هذا الفكر تمييز بين العوامل السياسى والعامل الدينى . كان الفكر ، وهو الوحى ، الموجه لسلوك الجماعة والمنظم لحياتها ، وكان الواقع الذى تعيشه واقعاً متكاملًا ، موجهًا بالفكر . لذلك لا يمكن اتهام الخوارج بأنهم خلطوا شؤون الدين بشؤون الدولة لان الدين والدولة كانا شيئاً واحداً (٣٣٤) . تبدأ الحوادث بالفتنة التى رجحت شعور الجماعة وجعلت

(٣٣٣) لا نجد تعريفاً لعلم الكلام الا عند الغزالى فى « المنقذ من الضلال » ، هو ليس مؤلفاً كلامياً ، وايضاً فى « العقائد النفسية » وفى مقدمة ابن خلدون .

(٣٣٤) هذا هو موقف الاشعرى فى « مقالات الاسلاميين » دون ان يتعرض لحديث الفرقة الناجية مقالات ج ١ ص ٣٩ - ٤٠ ، وكذلك موقف الرازى فى « اعتقادات فرق المسلمين والمشركين » ، وهو ايضاً موقف الملطى التشافعى فى « التشبيه والرد » وبدئته مؤلفه

الخلاف أساسا خلافا سياسيا حول موضوع الإمامة (٣٣٥) .

فإذا كانت الإمامة هي أولى المشاكل التي أثارها المسلمون فإن ذلك يدل على أن علم الكلام نشأ نشأة سياسية . وإذا ما ثبت إعادة بناء العلم من جديد على أنه علم انساني فإن هذه المحاولة تقوم أيضا

بالهجوم على الثروة (الخوارج) ، التنبيه ص ٢ — ١٠ ، هذه الثنائية بين السياسة والدين وليدة العصر الحديث في الحضارة الاوربية بعد أن انحصر الدين عن توجيه الحياة وأصبح كهنوتا ، واشتد التيار العلماني وأصبح الواقع عقلانيا محضا ، وبعد أن قوى الفكر الغربي هذه الثنائية بامتداده داخل الفكر الاسلامي المعاصر .

(٣٣٥) كان الامر على ذلك الى أن حدث ما حدث في عهد الخليفة الثالث وأفضى الى قتله هوى بتلك الاحداث ركن عظيم من هيكل الخلافة ، واصطدم الاسلام وأهله صدمة زحزحتهم عن الطريق التي استقاموا عليها . وبقي القرآن قائما على صراط ... وفتح للناس باب لتمدى الحدود التي حدها الدين . فقد قتل الخليفة بدون حكم شرعي ، وأشعر الامر قلوب العنامة أن شهوات تلاعبت بالعقول في أنفس من لم يملك الايمان قلوبهم وغلب الغضب على كثير من المغالين في دينهم ، وتغلب هؤلاء وأولئك على أهل الامالة منهم ففضيت امور على غير ما يحبون ، الرسالة ص ١٠ ، تسوالت الاحداث بعد ذلك ونقض بعض المبايعين للخليفة الرابع ما عقدوا ، وكانت حروب بين المسلمين انتهت فيها أمر السلطة الى الامويين غير أن بناء الجماعة قد تصدع ، وانفصمت عرى الوحدة بينهم ، وتفرقت بهم المذاهب في الخلافة ، وأخذ الاحزاب في تأييد آرائهم ، كل ينصر رأيه على رأي خصمه بالقول والعمل ، وكانت نشأة الاختراع في الرؤية والتساويل ، وغلا كل قبيل . فافترق الناس الى شيعة وخوارج ومعتدلين ، وغلا الخوارج فكفروا من عداهم ثم استمر عنادهم وطلبهم لحكومة اشبه بالجمهورية وتكفيرهم لمخالفهم زمنا طويلا الى أن تضعف أبرهم بعد حروب أكلت كثيرا من المسلمين ، وانتشرت غاراتهم في اطراف البلاد ولم يكفوا عن اشغال الفتن . وبقيت منهم بقية الى اليوم في اطراف افريقيا وناحية من جزيرة العرب . وغلا بعض الشيعة فرفضوا عليا أو بعض ذريته الى مقام الألوهية أو ما يقرب منه وتبع ذلك خلاف في كثير من العقائد ، الرسالة ص ١١ — ١٢ .

على واقع سياسى خالص ، تحرير الارض ، والقضاء على التخلف ، واعادة بناء المجتمع ، وارساء قواعد الديمقراطية ، وتأسيس المجتمع اللاطبقى (٣٣٦) . وقد ظهرت الامامة كمشكلة عملية لا كمشكلة نظرية . ولم تنشأ منها فرقة . فقد كان يكفى القاء الفكرة الموجهة حتى تحل المشكلة ، ويطيع الناس ، وتتوحد الجماعة . وقد تساءل الناس هل الخلاف السياسى من الفروع أم من الاصول ؟ هل هو من المسائل الاجتهادية أم من المسائل النصية ؟ هل هو من المسائل الفقهية أم من المسائل العقائدية (٣٣٧) ؟ والقول بامامة المفضول مع وجود الامضل اثبات للامر الواقع ، وببيعة

(٣٣٦) وأول ما حدث من الاختلاف بين المسلمين بعد نبيهم اختلافهم في الامامة ، وكان الاختلاف بعد الرسول في الامامة ، مقالات ج ١ ص ٣٩ — ٦٤ .

(٣٣٧) يذكر الشهرستاني الخلاف في الامامة ، والخلاف في تنصيب ابي بكر على عمر بالخلافة وقت الوفاة ، والخلاف في امر الشورى وخلافة عثمان ، والخلاف على على وحروبه على أنه خلاف في المسائل الاجتهادية والفقهية اى أنها من الفروع لا من الاصول ، الملل ج ١ ص ٣٠ — ٣٩ . وأول ما حدث من الاختلاف بين المسلمين اختلافهم في الامامة . وذلك أنه بعد موت رسول الله اجتمعت الانصار في سقيفة بنى ساعدة ، وأزادوا عقد الامامة لسعد بن عباد وبلغ ذلك ابابكر وعمر فقصدا نحو مجتمع الانصار في رجال من المهاجرين فأعلمهم ابو بكر أن الامامة لا تكون الا في قريش ، واحتج عليهم بقول النبي « الامامة في قريش » فاذعنوا له منقادين ، ورجعوا الى الحق طائعين ، مقالات ج ١ ص ٢٩ — ٤١ ، وكان الاختلاف بعد الرسول في الامامة . ولم يحدث خلاف غيره في حياة ابي بكر وأيام عمر الى أن ولى عثمان . وأنكر قوم عليه في آخر أيامه أفعالا كانوا فيما نقموا عليه من ذلك مخطئين وعن سنن الحجة خارجين فصار ما أنكروه عليه اختلاف الى اليوم . ثم قتل وكانوا في قتله مختلفين . فلما أهل السنة والاستقامة فقالوا كان مصيبا في أفعاله قتله قاتلوه ظلما وعدوانا . وقال ثائلون بخلاف ذلك ، وهذا اختلاف بين الناس الى اليوم ، مقالات ج ١ ص ٤٧ — ٤٩ ، ثم بويغ على بن ابي طالب فاختلف الناس في أمره . فمن بين منكر لآلامته ومن بين قاعد عنه ومن بين قاتل بآلامته معتقد لخلافته ، وهذا اختلاف بين الناس الى اليوم ، مقالات ج ١ ص ٥٤ — ٥٥ ، ثم حدث الاختلاف في أيام على في أمر طلحة والزبير حربهما اياه وفي قتال معاوية اياه ، مقالات ج ١ ص ٦٠ — ٦١ .

فكرية للحكم الاموى ، وتخل عن صاحب الحق الشرعى ، وقبول للمساومة ، والرضا برغد العيش . والقول بأن الامامة تكون من خارج قریش رفض للحكم الاموى الذى يعتمد على النسب لقریش ، ورفض للحكم القومى الذى يجعل من الحاكم عربيا بالضرورة ، واعطاء الحق لكل الرعايا عربا كانوا أم موالى فى أن يصبحوا ائمة للامة وحكاما لها (٣٣٨) . والقول بأن الامامة لا تكون الا بالاجماع رفض لای حكم لم تجمع عليه الامة كالحكم الاموى مثلا . وبالرغم مما قد يوحى به التشيع بأنه أقل معارضة من حيث أن الامام بالتعيين وليس بالاختيار وأنه مصدر الحق والتشريع حتى يرجع ويأخذ بنواصيهم بدل الثورة الفعلية فى الحاضر وأن فى خلوده قد يجد أنصاره عزاء ونصرا نفسيا واطمئنانا الى الحق الضائع دون أن يأخذوه بالفعل — بالرغم من كل ذلك الا أنه أيضا قاوم الحكم القائم بالقوة نفسها التى قاوم بها بعض علماء الكلام السنيين . ولم تخل سنة من خروج امام على الحكم الاموى . فمن الناحية النظرية القول بخلود الامام والقول بالرجعة يعبر عن الامل فى الانتصار ويثبت ضرورة انتصار الحق على الظلم مهما طال انتظار المظلومين والمضطهدين .

ولم يكن التوحيد أول المسائل الخلافية بل نشأ نتيجة اعمال العقل فى النصوص . أما المشكلة السياسية فقد كانت تابعة للمسائل العقائدية حتى تحولت هى نفسها الى مسألة اعتقادية (٣٣٩) . وكانت للنظريات

(٣٣٨) جعل غيلان الدمشقى ، بالاضافة الى قوله بأن الخير والشر من العبد ، الامامة سالحة فى غير قریش وأن كل من كان قائما بالكتاب والسنة فهو مستحق لها ، وأنها لا تثبت الا باجماع الامة ، تاريخ الاسلام ج ٣ ص ٣ ، تهذيب التهذيب ج ١ ص ٢٢٥ .

(٣٣٩) ثم لم يقف الخلاف عند المسألتين السابقتين بل امتد الى اثبات صفات المعانى للذات الالهية أو نفيها عنها والى تقرير سلطة العقل فى معرفة جميع الاحكام الدينية حتى ما كان منها فروعاً وعبادات (غلو فى تأييد خلق القرآن) أو تخصيص تلك السلطة بالاصول الاولى على ما سبق بيانه . ثم غالى آخرون وهم الاقلون فمحبوها

والآراء مدلولات سياسية . فانكار القدر واثبات الانسان حرا مختارا في افعاله مسؤولا عن الخير والشر يجعل حكم الولاة اصحاب السلطة مسؤولين عن افعالهم ولا يمثلون قدر الله كما يجعل كل المواطنين مسؤولين عن افعالهم وبيعهم على الثورة ضد السلطة المختصة الخارجة على ارادة الجماعة (٣١٠) . وكل موضوعات علم الكلام ونظريات لها مدلولات سياسية خالصة . ففى التوحيد مثلا تهدف فكرة الله المخلص او الامام المؤله الى تحريك الجماهير واعطائها املا بالنجاة والخلاص من الظلم وانتصار الحق ضرورة فى النهاية . بينها تهدف فكرة الله — القوة الى تثبيت الوضع القائم والى الطاعة للسلطة القائمة المظهة لله القوة . واعطاء الاولوية للنقل على العقل يثبت الوضع القائم ويجعل الامر موكولا للتفسير ، والتفسير تقوم به السلطة الدينية التى تعتمد عليها السلطة السياسية . واعطاء الاولوية للعقل على النقل رفض للوضع القائم ولتعاون السلطتين الدينية والسياسية ، ووضع مقياس عام للناس جميعا حاكمين محكومين ، وهو مقياس العقل وطريق البرهان . واخراج العمل عن الايمان او ارجائه اثبات للوضع القائم ، وجعل الايمان خاويا لا يتطلب حركة وفعلا ، ولا يتحول الى رفض او ثورة . وجعل العمل جزءا من الايمان ونعبيرا عنه رفض للوضع القائم ، وجعل الايمان أساسا حركة وفعل وتغيير وثورة . اما مسألة خلق القرآن فقد ظهرت متأخرة

بالمرة ، وخالفوا فى ذلك طريقة الكتاب عنادا للاولين . وكانت الآراء فى الخلفاء والخلافة تسترجع الآراء فى العقائد كأنها مبنى من مبنى الاعتقادات الاسلامية ، الرسالة ص ١٤ — ١٥ .

(٣١٠) هذا هو موقف أوائل المعتزلة مثل معبد الجهنى وغيلان الدمشقى . لذلك يمكن ان نتساءل هل قتل معبد الجهنى وصلبه على يد عبد الملك بن مروان فى دمشق وقتل غيلان الدمشقى وقطع يديه ورجليه على يد هشام بن عبد الملك بن مروان لانها قدريان أم لانها عارضتا الحاكم الاموى الذى كان على كل مسلم شريف ثورى فى ذلك الوقت معارضته كما فعل على والحسن والحسين واصحابهم ؟

للاغاية (٣٤١) .

وكان لعلماء الكلام الاوائل أثر بعيد في توجيه مجرى الحوادث . فقد كانوا من اوائل المعارضين للحكم الاموى . وكثيرا ما استعملت السلطة الآراء الدينية كحجج للقضاء على قوى المعارضة التى قامت اساسا تطبيقا للامر بالمعروف النهى عن المنكر (٣٤٢) . لا تمثل الفرقة اذن اتجاها فكريا فحسب بل تمثل قوة اجتماعية تعبر عن وضع اجتماعى .

(٣٤١) فيها حوالى هذا العهد كانت نشأة هذا العلم ، نبت لم يتكامل نموه ، وبناء لم يتشأخ علوه ، وبدأ علم الكلام كما انتهى مشوبا بمبادئ النظر في الكائنات جريا على ما سنه القرآن من ذلك . وحدثت فتنة القول بخلق القرآن واُزيلته . وانتصر للاول جمع من خلفاء العباسيين وامسك عن القول أو صرح بالازلية عدد غير من المتسكين بظواهر الكتاب والسنة والمتعفين عن النطق بما فيه مجارة البدعة ، واهين في ذلك رجال من اهل العلم والتقوى ، وسفكت فيه دماء بغير حق وهكذا تعدى القوم حدود الدين باسم الدين ، الرسالة ص ١٦ .

(٣٤٢) لم يكن لقضاء الحكم الاموى على جهم بن صفوان أي سبب دينى فقد كانت آراء جهم كالآتى : (ا) فناء كل شيء ، معلومات الله وأفعاله ومقدوراته والجنة والنار ولا يبقى الا هو وهى نزعة صوفية أكثر منها عقلية وأقرب الى الصورة الفنية منها الى الفكرة الاستدلالية (ب) انكار الصفات من أجل تنزيه الذات وعدم الوقوع في التشبيه السائد في العصر (ج) علم الله محدث من أجل تنزيه الذات وعدم الوقوع في التشبيه (د) القرآن مخلوق لان الكلام صفة مادية أثباتا لتنزيه الذات ونفيا للتشبيه (هـ) الايمان معرفة بالله فقط ، والكفر هو الجهل بالله فقط لانه لا فعل لاحد الا لله ، وبالتالي يخرج العمل من الحكم ويثبت الجبر (و) الانساق مع الاشاعرة في أن الله يخلق في الانسان قوة يكون بها الفعل وأرادة يكون بها الاختيار . لذلك انتهت الجهمية في نهاية الامر الى الاشعرية . وهذه الآراء لا تمثل بالضرورة خطرا على الحكم الاموى ولكنه قتل لخروجه مع الحارث بن شريح على الحكم الاموى ، قطه معز بن سيار نائب مروان بن محمد على خراسان ، مقالات ج ١ ص ١٤ — ١٧ .

م ٤١ — الايمان والعمل — الامامة

وقد تتحالف مع السلاطة القائمة وقد تتعارض معها (٣٤٣) . وقد نشأت الخوارج من سلوك عملي أثناء التحكيم (٣٤٤) . واستمروا في المعارضة والرفض للحكم الاموي كما استمر الشيعة وآل البيت ، كل لحسابه .

(٣٤٣) لكل فرقة مقالة على حياها ، وكتب صنفوها ، ودولة ماوتهم ، ودولة طلواعتهم ، الملل ج ١ ص ٦٥ .

(٣٤٤) سار عني ومعاوية الى حنين ، وقتله على حتى انكسرت... يومه ، الفريقتين ، ونصبت رماحهم وذهبت قواهم ، وجثوا على الركب . فوهم بعضهم على بعض فقال معاوية لعمر بن العاص : يا عمرو ، ألم تزعم انك لم تقع في امر فظييع فاردت الخروج منه الا خرجت لا فقال : بلى ، قال : من المخرج مما نزل : قال له عمرو بن العاص : علي عليك الا تخرج محسر من يدى ما بقيت ؟ فقال : لك ذلك ولك به عهد الله وميثاقه . قال فامر المصاحف فترفع ثم يقول اهل الشام لاهل العراق : يا اهل العراق كتاب الله بيننا وبينكم ، البقية البقية . فانه ان اجابك الى ما تريد خالفه اصحابه وان خالفك خالفه اصحابه . وكان عمرو بن العاص في رايه الذي اشار كانه ينظر الى الغيب من وراء حجاب رقيق . فامر معاوية اصحابه برفع المصاحف وبما اشرار اليه عمرو بن العاص ففعلوا ذلك . فاضطرب اهل العراق على على وابوا عليه الا التحكيم وان بيعت على حكما ، ويبعث معاوية حكما . فاجابهم على الى ذلك بعد امتناع اهل العراق عليه الا يجيبهم اليه . فلما اجاب على الى ذلك وبعث معاوية واهل الشام عمرو بن العاص حكما وبعث على واهل العراق ابا موسى حكما . واخذ بعضهم على بعض العهود والمواثيق اختلف اصحاب على رايه . وقالوا : قال الله « مقاتلوا التي تبغى حتى تنفي الى امر الله » ولم يقل حاكموهم وهم البغاة . فان عدت الى قتالهم واقربت على نفسك بالكفر اذا اجبتهم الى التحكيم والا نابذناك ومقاتلتك . فقال على : قد ابيت عليكم في اول الامر فاجبتهم الى ما سألوا فاجبتناهم واعطيناهم العهود والمواثيق ، وليس يسوغ لنا الغدر فابوا الا خلعه واكفاره بالتحكيم وخرجوا عليه فسموا خوارج لانهم خرجوا على على وصار اختلاف الى اليوم ، مقالات ج ١ ص ٦١ — ٦٤ ، ويسمى الخوارج ايضا الحرورية لانهم نزلوا بخروءاء في اول الامر . ويسموا المحكية لانكارهم الحكيم وقولهم لا حكم الا لله . ويسموا الشراة لقولهم شرينا انفسنا في طاعة الله اى بعناها بالجنة . ويرفضون ان يسموا المارقة لانهم لم يخرجوا عن الدين ، مقالات ج ١ ص ١٩١ .

وهكذا تشتت المعارضة الى فريقين متنازعين وبقي الخصم قويا (٣٤٥) .
وقد شارك المعتزلة في ثورات بعض آل البيت للامر بالمعروف والنهي
عن المنكر (٣٤٦) .

والمعتزلة هم أول من ردوا البدع قبل الاشاعرة فكانوا هم أهل
السنة والجماعة قبل أن يظهر الاسم ويتبلور . فهم الذين ردوا على
القدرية مع أنهم فيما بعد أصبحوا قديرين (٣٤٧) . لذلك ظهر المعتزلة
مبكرين للغاية وانتهوا أيضا مبكرين على حين ظهر الاشاعرة متأخرين
وانتهوا متأخرين . وقد بلغ المد الاعتزالي أوجه في القرن الثالث في حين
لم يخل قرن واحد من ممثل للاشاعرة . وإذا ظهر الاشاعرة مبكرين
فإنما يرجع ذلك الى أنهم قد نسبوا أنفسهم الى الفقهاء والمحدثين
الذين كانوا يشتغلون بمسائل عملية خالصة لا بمسائل نظرية فضهم
الاشاعرة اليهم وكأنهم يكملون لهم الجانب النظري فيما يتعلق بالعقائد .
وكان المعتزلة الاوائل من الدرجة الاولى في العلم والبيان . كانوا هم
حملة العلم الاوائل . وهم الذين عملوا العقل في النظر والاستدلال .
نشأت الحضارة على أيديهم أولا . كما استطاع المعتزلة أن يقوموا بعمل
جماعي بعد تعرضهم على بعضهم البعض ، فما دام العقل هو الحكم فهناك
موضوعات وحقائق مستقلة يمكن للجميع الوصول اليها ولا مكان
للعنصرية الفردية التي قد تعبر عن هوى أو ادعاء . ولا يوجد الاتجاه
الاعتزالي باعتباره اتجاها عقليا عند المعتزلة فقط بل يوجد أيضا ممثلا
لدى كل فرقة وكان التنزيه والعقل والحرية والامر بالمعروف والنهي
عن المنكر مبادئ عامة تتعدى حدود الفرق ، وأصبحت، قاسما مشتركا

(٣٤٥) مقالات ج ١ ص ١٩٢ — ١٩٦ .

(٣٤٦) خرج ابراهيم بن عبد الله بن الحسن بن الحسين بن علي
بالبصرة فأنضم اليه المعتزلة وقتل بعد هزيمة ابراهيم ، مقالات
ج ١ ص ٢٤٥ .

(٣٤٧) كتب عمرو بن عبيد في « الرد على القدرية » .

بينهم . ففريق من الشيعة مثلا يقول بالامامة والاعتزال (الزيدية) وفريق من الخوارج يقولون بالقدر ويثبتون الاستطاعة للانسان (الميمنية) . وكان الاعتزال ثورة على التقيد والتعصب واللاج ، ويعتز بالعقل والبرهان ضد التقليد والهوى والمحاجة . وكان المعتزلة أول من استعان بثقافة الغير ، الفلسفة اليونانية . لم يكن ذلك رغبة منهم في تبعيتها بل لانها راجت في البيئة الثقافية بعد عصر الترجمة واصبحت جزءا من الثقافة المعاصرة آنذاك . فاستعملتها المعتزلة كعلوم للوسائل لا كعلوم للغايات خاصة من متأخريهم في القرن الثالث (٣٤٨) . وكان معظم

(٣٤٨) وذلك مثل النظام والجاحظ وأبو الهذيل العلاف . ثم انهم المعتزلة توغلوا في علم الكلام وتشبهوا بأذيل الفلاسفة في كثير من الاصول وشباع مذهبهم فيما بين الناس ، شرح التفارزاني ص ١٣ ، تفرقت السبل باتباع واصل . وتناولوا من كتب اليونان ما راق لعقولهم ، وظنوا من التقوى أن تؤيد العقائد بما اثبتته العلم بدون تفرقة بين ما كان منه راجعا الى أوليات العقل وما كان سرايا في نظر الوهم . فخلطوا بمعارف الدين ما لا ينطبق على أصل من أصول النظر . ولجوا في ذلك حتى صارت شيعهم تعدد بالعشرات . أيدتهم الدولة العباسية وهي في ريعان القوة ، فغلب رأيهم ، وابتدأ علماءهم يؤلفون الكتب فأخذ المتسكون بمذاهب السلف يناضلون معتمدين بقوة اليقين وان لم يكن لهم عضد من الحكاميين ، الرسالة ص ١٥ ، تعاضم الامر لما عرب المأمون العلوم الفلسفية وطلبها من اليونان ففتنوا بها ثم قالوا ارسلوها لهم فانها ما دخلت بين قوم الا وأفسدت عليهم أمر دينهم . فالمعتزلة ينتحلون من الفلسفة . ألا ترى أن من قواعد الفلسفة واجب الوجود لا يكون الا واحدا من جميع جهاته . أخذت منهم المعتزلة نفى صفات المعاني ومن قواعدهم التأثير بالتعميل ونفى الاختيار باثبات اللزوم وأخذوا منهم وجوب الصلاح والاصلاح ومنها أن الرؤية بأشعة تتصل بالمبصر . وأخذوا منهم أن الله تعالى لا يرى ومنها تأثير العقول ونحوها المستندة لواجب الوجود . أخذوا منهم أن العباد يخلقون أعمالهم الى غير ذلك ، حاشية الانصاف ص ٢٦ ، وانما احتاج هذا الفن للتبيين لانه لما حدثت المبتدعة بعد الخمسائة كثر جدالهم مع علماء الاسلام وأردوا شبهها على ما قرره الاوائل وخلطوا تلك الشبه بكثير من القواعد الفلسفية . قصد المتأخرون وضع تلك الشبه فاحتاجوا

الفلاسفة معتزلة نظرا لاعتماد كلا الفريقين على العقل (٣٤٩) .

وقد خرجت الاشاعرة من جب المعتزلة وكرد فعل عليها (٣٥٠) .
واستعملوا المنهج نفسه الذى استعمله المعتزلة وهو العقل والثقافة

الى ادراجها فى كلامهم ليتمكنوا من ردها . فما ادرجوها الا لغرض
منهم بحيث لا يبعد معه الوجوب خلافا لما شنع عليهم فى ذلك ، تحفة
المريد ص ٢٢ ، الى ان امر أحد الخلفاء العباسيين بترجمة كتب
الفلاسفة المتقدمين الى اللغة العربية وانتشرت تلك التراجم بين الامة
الاسلامية ، ونشأ من الاطلاع عليها شبه زعمت ايمان ضعفاء
المسلمين ومن ليس عندهم تمكن من معرفة اصول دين سيد المرسلين
فانبرى عند ذلك علماء الامة المحمدية واثبتوا الاعلام المتمسكون بما
كان عليهم المصطفى وأصحابه يردون القلوب الشوارد ، ويدفعون
تلك الشبه بما يرغم نفس كل معاند حتى رأيت كتبهم مزدانة بالدلائل
القطعية على اثبات العقائد الدينية وصاعدة برودود الشبه التى كانت
على الضعفاء اعظم بلية . فحفظ الله بصنيعهم ايمان الاوائل ، وحصنه
من صدمات الشبه بأقوى الدلائل ، الحصون ص ٢ - ٣ .

(٣٤٩) كان الكندى متكلما معتزليا قبل أن يكون فيلسوفا . والف
رسالة فى « القدرة والاستطاعة » . وكان ابن سينا معتزليا يثنى على
المعتزلة . وكان ابن رشد يميل الى المعتزلة ولكنه للأسف لم يطلع
على كتبهم لانها لم تصل الى الاندلس . ويعتقد الفارابى أيضا
على العقل ولو أنه أقرب الى العقل الاشرافى منه الى العقل الفلسفى .

(٣٥٠) كان أبو الحسن الاشعري تلميذا لابى على الجبائى ،
وخرج عليه اثر مناظرة جرت بينهما الفصل ج ٣ ص ١٩٨ ، مقالات
ج ١ ص ٢٣ ، وهى قصته عن الاخوة الثلاثة الذين مات أحدهم
مطيعا والآخر عاصيا والثالث صغيرا واثابة الاول بالجنة وعقاب
الثانى بالنار وترك الثالث بلا ثواب ولا عقاب . فاذا ما طلب هذا
الا يميته الله صغيرا ويتركه حتى يكبر ويطيع ويدخل الجنة وكانت
الاجابة أن الاصلح له أن يموت صغيرا حتى لا يعصى اعترض العاصى
بأنه كان الاصلح له أن يموت صغيرا . بعدها ترك الاشعري الجبائى
واشتغل ومن تبعه بابطل رأى المعتزلة واثبات ما وردت به
السنة ومضى عليه الجماعة فسموا أهل السنة والجماعة ، شرح
التفتازانى ص ١٣ - ١٤ ، حاشية الاتحاف ص ١٦ ، انظر أيضا ،
الفصل الثانى ، العقل الغائى ، سابعا ، الصلاح والاصلاح ، العلية
والغنائية .

الاستنباطية المساعرة (اليونانية) . ولكنهم خلطوا بين العقل والنقل فلا هم انتهوا الى شيء مقبول في النقل او في العقل . فهم في الوقت نفسه يرجعون الى اهل السلف . ويلتزمون بخط الفقهاء واهل السنة والحديث ، ويحاولون اعطاء الاساس النظري للاتجاه الفقهي . وظلت هذه المحاولة مشبوهة عند الفقهاء . المحاولة التي تريد الجمع بين اهل السنة والعقل . وظل الاشعري مشبوها بشبهة الاعتزال اما لانه ظل متأثرا بدليل الاعتزال او لانهم كانوا يرغبون اى عمل عقلى في النص . وظل الحنابلة يرغبون الاشاعرة وقتا طويلا لا يقبلون محاولاتهم العقلية في النجاسة (٣٥١) . وبظهر الاشاعرة كحل وسط بين الاتجاهات المتعارضة بكل ما في هذا الموقف المتوسط من مميزات وعيوب (٣٥٢) .

(٣٥١) قولنا الذى نقول به وديانتنا التي ندين بها التمسك بكتاب الله وسنة نبيه وما روى من الصحابة والتابعين وأئمة الحديث ونحن بذلك معصومون وبما كان عليه أحمد بن حنبل نضر الله وجهه ورفع درجته واجزله مثوبته قائلون ولم يخالف قوله محاربون لانه الامام الفاضل ورئيس الكامل الذى ابان الله به الحق عند ظهور الخلل ، مقالات ج ١ ص ٢٤ ، ويقول ابن الجوزى ان الاشعري ظل على مذهب المعتزلة زمنا طويلا ثم تركه واتى بمقالة ضبط بها عقائد الناس ولكن ابن تيمية رد اعتباره واعتبره أحد أئمة السنة والحديث ، اعلام الموقعين ج ٢ ص ١٠ ، مقالات ج ١ ص ٢٥ .

(٣٥٢) مع اتفاق السلف ، وخصوصهم في مقارعة هؤلاء الزنادقة واشياعهم كان أمر الخلاف بينهم جلا . وكانت الايام بينهم دولا . ولا يمنع ذلك من أخذ بعضهم عن بعض ، واستفادة كل فريق من صاحبه الى ان جاء الشيخ أبو الحسن الاشعري في أوائل القرن الرابع وسلك مسلكه المعروف وسدلا بين موقف السلف وتطرف من خالفهم وأخذ بقرى العقائد على أصول النظر ، وارتاب في أمره الاولون وطعن كثير منهم على عقيدته وكفره الحنابلة واستباحوا دمه ، ونصرة جماعة من أكابر العلوية كابى بكر الباقلانى وامام الحرمين الاسفرائينى وغيرهم . وسماهم رايه بذهب اهل السنة والجماعة فانهم من بين هؤلاء الافاضل قوتان عظمتان : قوة الواقفين عند الظواهر وقوة الغالين في الجري خلف ما تزينه الخواطر . ولم يبق من أولئك وهؤلاء بعد نحو من قرنين الا فئات قليلة ، في اطراف البلاد الاسلامية ، الرسالة ص ١٧ — ١٨ .

فاذا كان المعتزلة قد روجوا الفلسفة في اول الامر طلبا للدليل العقلى والبرهان النظرى فقد فرضت الفلسفة نفسها في النهاية على الاشاعرة في القرون المتأخرة بعد أن خمد العقل وركد العلم . فسادت المباحث الفلسفية المباحث الكلامية ، واعتمد الاشاعرة كلية على تحليلات الفلاسفة يجدون فيها الاساس العقلى الضائع منهم . فما يتهم به الاشاعرة المعتزلة وقعوا هم انفسهم فيه ، وشتان ما بين الموقعين ، اخذ المعتزلة الفلسفة كوسيلة وظلت الغاية هى التوحيد فى حين أن الاشاعرة اخذوا الفلسفة كغاية وتوارى التوحيد (٣٥٣) .

(٣٥٣) اما مذاهب الفلسفة فكانت تستمد آراءها من الفكر المحض ولم يكن من هم أهل النظر من الفلاسفة الا تحصيل العلم والوفاء بما تندفع اليه رغبة العقل من كشف مجهول أو استكناه معقول . وكان يمكنهم أن يبلغوا من مطالبهم ما شاءوا . وكان الجمهور من أهل الدين يكتفهم بحمايته ويدع لهم من اطلاق الارادة ما يتمتعون به فى تحصيل لذة عقولهم وافادة الصناعة وتقوية أركان النظام البشرى بما يكشفون من مسائر الاسرار المكنونة فى ضمائر الكون بما اباح الله لنا أن نتناوله بعقولنا وانكارنا اذا لم يستثن من ذلك ظاهرا ولا خفيا . وما كان عاقل من عقلاء المسلمين لياخذ عليهم الطريق أو يضع العقاب فى سبيلهم الى ما هدوا اليه بعدما رفع القرآن من شأن العقل ، وما وضعه من المكنة بحيث ينتهى اليه امر السعادة والتميز بين الحق والباطل والضر والنافع . لكن يظهر أن امرين غلبا على غالبهم . الاول الاعجاب بما نقل اليهم عن فلاسفة اليونان خصوصا أرسطو وأفلاطون ووجد أن اللذة فى تقليدهما فى بامدى الامر . الثانى الشهوة الغالبة على الناس فى ذلك الوقت وهو أشام الامرين . زجوا بأنفسهم فى المنازعات التى كانت قائمة بين أهل النظر فى الدين ، واصطدموا بعلومهم فى قلة عددهم مع ما انطبعت عليه نفوس الكافة بمال حماة العقائد عليهم . جاء الغزالي ومن على طريقتهم فأخذ جميع ما وجد فى كتب الفلاسفة مما يتعلق بالالهيات وما يتصل بها من الامور العامة واحكام الجواهر والاعراض ومذاهبهم فى اعادة تركيب الاجسام وجيع ما ظنه المشتغلون بالكلام يمس شيئا من مبائى الدين واشتدوا فى نقده . وبالغ المتأخرون منهم فى تأثيرهم حتى كاد يصل بهم السبيل الى ما وراء الاعتدال فسقطت منزلتهم من النفوس ونبتتهم العامة ، ولم تحفل

وبالرغم من أن الإشاعة متأخرة في الظهور إلا أن شيخها لا يعتبر واضع أصول العلم . فعلم الكلام ظاهرة حضارية أكثر منها اكتساب عبقري على عكس علم أصول الفقه الذي وضع قواعده الشافعي . ولما كان الإشاعة هم أصحاب التأليف فقد اعتبروا واضع علم أصول الدين دون غيرهم (٣٥٤) . ثم جمد المذهب الأشعري ولم يعد الدليل هو الوسيلة الوحيدة إلى اليقين (٣٥٥) . وبعد جمود الفكر واتباع التقليد ظهرت الشروح والمختصات تعبر عن الفكر الشارح أكثر مما

بهم الخاصة . وذهب الزمان بما كان ينتظر العالم الإسلامي من مسيرهم . هذا هو السبب في خلط مسائل الكلام بذهاب الفلسفة في كتب المتأخرين كما نراه في كتب البيهقسي والمفيد وغيرهم وجمع علوم نظرية شتى وجعلها جميعا علما واحدا والذهاب بمقدماته ومساعدته إلى ما هو أقرب إلى التقليد من النظر فوق العلم عن التقديم ، الرسالة ص ١٩ — ٢٠ ، ويعلن رشيد رضا : أن الفلاسفة لو لم يخلطوا فنونهم بالدين ، ويزجوا أنفسهم في المنازعات الدينية لتركوا شأنهم في البحث ولارتقت علومهم وارتقت بها الصناعة واتسع العمران . ذكره المؤلف في الدرس . وكان من رأيه أنه يجب ألا تمارج الفلسفة والعلوم الدنيوية بالمسائل الدينية ، الرسالة ص ٢٠ .

(٣٥٤) وواضعه أبو الحسن الأشعري ومن تبعه وأبو منصور المتريدي ومن تبعه بمعنى أنهم دونوا كتبه وردوا الشبهة التي أوردتها المعتزلة ، تحفة المريد ص ١٢ — ١٣ ، ولكن لما كان الشيخ أبو منصور المتريدي والشيخ أبو الحسن الأشعري أشهر من دون كتب العلم وأقسام الأدلة والبراهين ردا على ما قاله المخالفون شاع انهما الواضعان له ، الحصون ص ٥ ، ووضع أبو الحسن الأشعري وقد تبعه أبو منصور المتريدي ومن تبعه ، الخلاصة ص ٢ — ٣ .

(٣٥٥) غير أن الناصرين لمذهب الأشعري بعد تقريرهم ما بنى رأيه عليه من نواحيس الكون أوجبوا على المعتقد أن يسوقن بتلك المقدمات ونتائجها كما يجب عليه اليقين بما تؤدي إليه من عقائد الإيمان ذهبا منيما إلى أن عدم الدليل يؤدي إلى عدم المدلول . ومضى الأمر على ذلك إلى أرجاء الإمام الغزالي والإمام الرازي ومن أخذ مأخذها فخالفوه في ذلك . وقرروا أن دليلا واحدا أو أدلة كثيرة قد يظن بطلانها ولكن قد يستدل على المطلوب كما هو اقرب منها فلا وجه للحجز في الاستدلال ، الرسالة ص ١٨ — ١٩ .

تعبر عن الفكر المشروح (٣٥٦) . ثم خد الشرح وساد الجهل على العلم لدرجة أن منع بعض المصلحين شرح مؤلفاته (٣٥٧) . فإذا كان علم الكلام كغيره من العلوم الإسلامية بل وكالحضارة ذاتها قد نشأ من النص ثم عمل العقل فيه فإنه يعود الى النص من جديد بعد أن تجدد العقل ، وساد التقليد ، وحل الجهل محل العلم (٣٥٨) .

وفي العقائد المتأخرة اختلط التوحيد بالتصوف خاصة في الشروح ،

(٣٥٦) ثم جاءت فترة طلاب الملك من الاجيال المختلفة وتغلب الجهال على الامر ، وفتكوا بما بقى من اثر العلم النظري النساب من عيون الدين الاسلامي فانهزمت الطريق بسالكها ولم يعد بين الناظرين في كتب السابقين الا تحاور في الالفاظ أو تناظر في الاساليب على أن ذلك في قليل من الكتب اختارها الضعف ومضلها القصور ، الرسالة ص ٢١ .

(٣٥٧) ثم انتشرت الفوضى العقلية بين المسلمين تحت حاية الجهالة من ساستهم فجاء قوم ظنوا في انفسهم ما لم يعترف به العلم لهم فوضعوا ما لم يعبد للاسلاميين قبل باحتاله . غير أنهم وجدوا من نقص المعارف انصارا ومن البعد عن ينابيع الدين اعوانا فشردوا بالعقول عن مواطنها ، وتحكموا في التضييل والتكثير ، وغلوا في ذلك حتى قلدوا بعض من سبق من الامة في دعوى العداوة بين العلم والدين وقالوا لما تصف السنتها الكذب ، هذا حلال وهذا حرام ، وهذا كفر وهذا اسلام ، والدين من وراء ما يتوهمون والله جل شأنه فوق ما يظنون وما يصفون ولكن ماذا أصاب العصابة في عقائدهم ومصادر أعمالهم من انفسهم بعد طول الخبط وكثرة الخلط ؟ ثمر عظيم وخطب عظيم ، الرسالة ص ٢٢ .

(٣٥٨) هذا مجمل تاريخ هذا العلم ينبئك كيف أسس على قواعد من الكتاب المبين . وكيف عبثت به في نهاية الامر أيدي المقتربين حتى خرجوا به عن قصده وبعثوا به عن حده . والذي علينا اعتقاده أن الدين الاسلامي دين التوحيد في العقائد لا دين تفريق في القواعد ، العقل من أشد أنواعه ، والنقل من أقوى أركانه ، وما وراء ذلك نزعات شياطين ، وشهوات سلاطين ، والقرآن شاهد على كل بعيله قاض عليه في صوابه وخطئه ، الرسالة ص ٢٢ — ٢٣ .

ولم توجد مادة يشرح بها (١٣٥٩) الا من التصوف واحيانا من الفقه والاصول .
وابتعد عن الفلسفة لانها لم تعد خطرا على التوحيد . ومعظم الصوفية
اشاعرة لان التصوف موقف اشعري قلبى ، والاشاعرة موقف صوفى
عقلى . ومن السهل تحويل التوحيد كما يتصوره الاشاعرة الى توحيد
كما يعبر عنه الصوفية بمجرد تغيير المنهج من العقل الى القلب (١٣٦٠) .
وفى المؤلفات المتأخرة يسود التصوف ، ويقتبس من اقواله ومن اشعار
الصوفية واناثيدهم (١٣٦١) . كما يظهر فى المؤلفات المتأخرة الفقه
والاصول ، وتسود المادة الكلامية وكان اللجوء الى الفقه والتشريع فيه
اليقين (١٣٦٢) . والفقهاء غالبا اشاعرة بلا استثناء لان الفقهاء هم المدافعون
عن اهل السلف وهم المظلون لاهل السنة والجماعة ، والاشاعرة
يعتبرون انفسهم اهل السنة والجماعة (١٣٦٣) . ثم جاء الاصلاح الدينى
محيا مذهب الاشاعرة (١٣٦٤) . ولكن غزو الثقافات الاجنبية الواحدة ما زال

(١٣٥٩) هذا فى لطيف نظم فى اصول وزيد التوحيد والتصوف ،
حاشية العقيدة ص ١٠ .

(١٣٦٠) هذا ما يفعله الغزالى .

(١٣٦١) هذا هو الحال فى « اتحاف المريد » ، « تحفة المريد » .

(١٣٦٢) هذا هو الحال فى « جوهرة التوحيد » ، « تحفة المريد » ،
« اتحاف المريد » . والمراد هنا المعنى الشرعى لا معنى الفن المدون ،
تحفة المريد ص ١٢ ، لا يقال يلزم على ذلك ان احكام الفقه
الاجتهادية لبست من الدين لان البشر اعنى المجتهدين لهم فيها كسب .
وانما منه ما ورد نصا لا خلاف فيه لانا نقول هى من الدين قطعا
وهى موضوع الهى غاية الامر انه يخفى علينا . والمجتهدون يعلنون
اظهارها والاستدلال عليها بقواعد الشرع ولا مدخل لهم فى وضعها ،
تحفة المريد ص ١٤ .

(١٣٦٣) وذلك مثال الملطى الشافعى فى « التنبيه والرد » ، ابن
القيم فى « اجماع الجيوش الاسلامية على غزو المعطلة والجهمية » ،
ابن تيمية فى « منهاج السنة النبوية فى الرد على الشيعة والقدرية » ،
ابن الجوزى فى « تلبيس ابليس » .

(١٣٦٤) يقول رثسيد رضا ان مؤلف الرسالة قد مات ان يذكر فى

يدعو الى اعادة بناء علم اصول الدين من جديد (٣٦٥) .

٤ - خاتمة الخاتمة .

وكما تبدأ المصنفات القديمة بمقدمات ايمانية تنتهى ايضا بنهايات ايمانية وليس بالضرورة بتذييل في الفرق . تعترف بالجهل التام وكان

هذه الخلاصة التاريخية انه بعد ان استفحل سلطان الاشعرية في القرون الوسطى وضعف اهل الحديث ومتبعو السلف ظهر في القرن الماضي المجدد الاعظم شيخ الاسلام تقي الدين بن تيمية الذى لم يات الزمان له بنظير في الجمع بين العلوم النقلية والعقلية وقوة الحجة ، فنصر مذهب السلف على المذاهب الكلامية كلها ببرهاني العقل والنقل . وقد احييت مصر والهند كتبه ، وكتب تلميذه الاكبر العلامة ابن القيم بعد ان كان الاهتداء بها محصورا في بلاد نجد وهى الآن تعم الشرق والغرب وستكون عمدة جميع مسلمى الارض ، الرسالة ص ٢٢ ، اقام هذا الدين سلف المسلمين المبغون ، وخذله خلفهم المبتدعون حتى صاروا حجة عليه عند اكثر العالمين اذ زينت لهم التقاليد والعادات ان يجعلوه حجابا دون العلوم والفنون والصناعات وان يفرقوا فيه مذاهب وشيعا وينقصوا منه سننا ويزيدوا عليه بدعا ، وأن يجعلوا كتب العقائد ملأى بالجدل والمراء بين اهل المذاهب الاموات والاحياء . وقد مرت القرون وليس عندنا مصنف يصلح للدعوة الى الاسلام على الوجه الذى اشترط عيه علماء الكلام وهو أن يكون على وجه يحرك الى النظر ويدعو الى البحث والتفكير حتى قام الاستاذ الامام فكتب « رسالة التوحيد » في بيان هذا الدين فجاء مع التزام الشرط اللائق لهذا العصر بما لم يأت بهئله أحد من المتقدمين ، الرسالة ، مقدمة الناشر ص ل - م .

(٣٦٥) وقد استمر الحال على هذا المنوال الى أن ظهرت في هذه العصور الاخيرة الفلسفة الحديثة التى خالف فيها اربابها طريقة اسلافهم المتقدمين واعتهدوا في ذلك اصولا للرياضيات والطبيعات لم تكن تعرف قبل هذا الحين . وانتشرت هذه الفلسفة بواسطة المطبوعات بين اهل الاسلام ، ونشأت عنها شبه لم تكن معهودة في غابر الاعوام ، وصار كل عاقل يخشى على ابعده الضعفاء من غوائل هذه الشبهة الجديدة فتجدد الاحتياج الى استئناف الردود السديدة وتأليف كتب في حفظ الايمان مفيدة ، الحصون ص ٣ .

تأسيس العلم لم يؤد الى اى علم . تصف الله بأوصاف ازلية وفي الوقت نفسه يعلن عن حيرة العقل وكأن أداة العلم لم تؤد الى اى علم . ويختفى العلم وتبدأ مناجاة صوفية مما يدل على سيادة علوم التصوف على باقى العلوم . وينقلب التصوف ضد عقائد الفرقة الناجية فلا يمكن وصف الله أو رؤيته . وكلما ازدادت المناجاة تعظيما لله زاد الانسان تحقيرا لنفسه . وكيف يعباد بنساء علم أصول الدين دون اكتشاف للذاتية؟ (٣٦٦) وقد تكشف خواتيم أخرى عن أن هدف العلم هو تبرير الدين والدفاع عنه وتثبيته مع دعوات للحفظ ضد الغواية وطلب للمغفرة والعفو. وكان العلم غواية تؤدي الى الخطأ بالضرورة وتجب التوبة منه . ويبرز منهج الاقتداء بسنة الرسول وتقليد صحابته والتابعين مع أن التقليد ليس مصدرا للعلم . وقد تحتوي الخواتيم على اعتذار عن التطويل والحشو أو ما يقع فيه المصنف من أخطاء ، يرجو عملا صالحا يوضع في حسابه يوم القيامة مع ذكر الحمد لله والصلاة والسلام

(٣٦٦) عند ذلك يحق لنا أن نقول وحقا وصنفا ، نقول متبركين بالفاظ الصالحين وهي كلمات ملقطة من دعوات زين العابدين : يا من لا يبيع أدنى ما استأثر به من جلالك وعزتك أقصى نعمة الناعمين . يا من قصرت عن رؤيته أبصار الناظرين ، وعجزت عن نعمته أوهام الواصفين . يامن لا تراه العيون ولا تخالطه الظنون ، ولا يصفه الواصفون ، أنت كما وصفت به نفسك وأنت كما اثبتت على نفسك ضلت فيك الصفات وتقسمت ذنوبك النسوت ، وحارت في كبرياتك لطائف الاوهام والعقول ، أنت الاول في ازليتك وعلى ذلك أنت دائم لا تزول ، وأنت الآخر في ابديتك وكذلك أنت قائم لا تحول ، وأنت الظاهر فما احتجبت عن شيء ، وأنت باطن فما اختفيت في شيء لا تغريك الدهور ولا تبليك الامور ، ولا يعتورك الزمان ، ولا يحويك المكان ، ولا يشفيك شأن . كذلك أنت الله الذي لا اله الا أنت ، لك الاسماء الحسنى ، والمثل الاعلى ، والكلمة العليا ، أنزلت الكتاب بالحق ، وأرسلت الرسل بالصدق ، وختمتهم بآخرهم عصرا وأولهم ماثرة ونكرا محمدا المصطفى . اللهم اكتب لى هذه الشهادة عنك واجعلها عهدا تؤديه لى يوم القيامة وقد رضيت عنى يا أرحم الراحمين . « رينا لا تؤاخذنا أن نسينا أو أخطانا . رينا لا ترغ قلوبنا بعد إذ هدينا ، وهب لنا من لدنك رحمة ، أنك أنت الوهاب » النهاية ص ٥٠٣ — ٥٠٤ .

على رسول الله (٣٦٧) . وقد تكون الخواتيم آيات تشرائية صرغة توحى بقوة العقيدة والاستخلاف في الارض وكأننا هنا بصدد فعل وعمل لا قول ونظر مع التمسك بطريقة السلف والاصرار عليها بعيدا عن الخلف (٣٦٨) . ونحن انما نقدم « من العقيدة الى الثورة » اجتهدا منا واستثنائا لعلم اصول الدين بعد ان توقف منذ سبعة قرون وتطورا له بعد « المواقف » و « رسالة التوحيد » في عصر التحرر من الاستعمار في الخارج والقهر في الداخل وفي فترة الردة من قلب مصر المحمية (٣٦٩) .

(٣٦٧) وليكن هذا آخر الكلام من كتاب المواقف ونسأل الله ان يثبت قلوبنا على دينه ولا يزيغه بعد الهداية ، ويعصمنا عن الغواية ، ويوفقنا للاقتداء برسول الله وأصحابه والتابعين لهم باحسان ، ويعفو عن طغيان القلم وما لا يخلو عن البشر من السهو والزلل ، وأن يعاملنا بفضله ورحمته انه هو الغفور الرحيم ، المواقف ص ٤٣٠ ، ونحن نختم هذا الكتاب بهذا فقد أظهرنا « الاقتصاد في الاعتقاد » وحذفنا الحشو والفضول المستغنى عنه لامام المتكلمين ، ناصر سنة سيد المرسلين والذاب عن الدين الشيخ أبي الحسن الخارج من امهات العقائد وقواعدها ، واقتصرننا أدلة ما أوردناه على الجلى الواضح الذى لا تقصر أكثر الانهزام عن ادراكه ، فنسأل الله الا يجعله وبالا علينا وأن يضعه في ميزان الصالحات اذا ردت الينا اعمالنا . والحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد خاتم النبيين وعلى آله وسلم تسليمنا كثيرا ، الاقتصاد ص ١٢٩ .

(٣٦٨) وذلك مثل آيات « وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض كما استخلف الذين من قبلهم ، وليمكن لهم دينهم الذى ارتضى لهم ، وليبدلنهم من بعد خوفهم أمنا . يعبدوننى ، لا يشركون بى شيئا ومن كفر بعد ذلك فأولئك هم الفاسقون » الرسالة ص ٢٠٧ - ٢٠٨ .

(٣٦٩) انظر « التراث والتجديد » ، ثالثا : أزمة المناهج في الدراسات الاسلامية ص ٧٥ - ١٢٢ وأيضا « من العقيدة الى الثورة » ، الفصل الثانى ، بناء العلم .

المصادر والمراجع

بعد استبعاد الدراسات الثانوية في علم أصول الدين نظرا لانها في حاجة الى مراجعة نهى موضوعات دراسة وليست دراسة موضوعات اقتصرنا على المصادر والمراجع الاصلية التي تحتوى على نصوص العلم نظرا لاننا نؤسس نصا جديدا . ونقسمها في مجموعات أربع . مصنفات العقائد الاشعرية ، مصنفات العقائد الاعتزالية ، كتب الفرق الاشعرية واخيرا المصادر المطبوعة والمخطوطة التي لم نرجع اليها الا لما . وقد رتبناها ترتيبا زمانيا وليس ابجديا لمعرفة تطور العلم . وبدانا باسم المصنف وتاريخه وعنه بين قوسين ثم باسم مؤلفه . ولم نعتمد على عقائد الشيعة ونصوصها لانها لا توجد في وعينا القومى كجزء من التراث الحى ولغلبة الاتجاهات الصوفية والفلسفية عليها .

اولا : العقائد الاشعرية .

١ - الفقه الاكبر (الفقه) .

كتاب « الفقه الاكبر » للامام الاعظم ابي حنيفة النعمان بن ثابت الكوفي رضى الله عنه (١٥٠ هـ) وشرحه للامام الهمام ناصر السنة وقامع البدعة شيخ عصره ملا على القارى الحنفى (١٠٠٠) تغمده الله برحمته . طبع بمطبعة دار الكتب العربية الكبرى على نفقة اصحابها مصطفى البابى الحلبي واخويه بكري وعيسى بمصر (بدون تاريخ) .

٢ - كتاب اللمع في الرد على اهل الزيغ والبدع (اللمع) .

للإمام ابي الحسن الاشعرى (٣٣٠ هـ) ، صححه وقدم له وعلق عليه الدكتور حمودة غرابية مدير المركز الثقافى الاسلامى بلندن ،

مكتبة الخانجي بالقاهرة ومكتبة المثنى ببغداد ، (جماعة الازهر
للتأليف والترجمة والنشر) ، مصر ١٩٥٥ .

٣ — الإبانة عن أصول الديانة (الإبانة) .

لامام المتكلمين ، ناصر سنة سيد المرسلين الذاب عن الدين الشيخ
أبى الحسن على بن اسماعيل بن اسحق بن سالم بن اسماعيل بن
عبد الله بن موسى بن بلال بن أبى بردة بن موسى الاشعري صاحب
رسول الله صلى الله عليه وسلم المتوفى سنة بضع وعشرين
وثلاثمائة (١ والاصح ٣٣٠ هـ) . عنيت بنشره ومراجعة أصوله
والتعليق عليه ادارة الطباعة المتيرية ، مصر (بدون تاريخ) .

٤ — الانصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به (الانصاف) .

لامام المتكلمين سيف الاسلام القاضى أبى بكر الطيب الباقلانى
البصرى (٤٠٣ هـ) تحقيق وتعليق وتقديم محمد زاهد بن الحسن
الكوثرى ، وكيل المشيخة الاسلامية فى الخلافة العثمانية سابقا
(١٢٩٦ — ١٣٧١ هـ) ، الطبعة الثانية ، مؤسسة الخانجي
للطباعة والنشر والتوزيع ، ١٣٨٢ هـ ١٩٦٣ م .

٥ — التمهيد فى الرد على الملحدة والمعتلة والرافضة والخوارج والمعتزلة (التمهيد) .

تأليف الإمام أبى بكر محمد بن الطيب بن الباقلانى (٤٠٣ هـ) ضبطه
وقدمه وعلق عليه محمود محمد الخضرى المدير المساعد للبحوث
والثقافة الإسلامية بالأزهر الشريف ، محمد عبد الهادى أبى ريدة ،
مدرس الفلسفة بكلية الآداب بجامعة فؤاد الاول ، دار الفكر العربى ،
لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٣٦٦ هـ — ١٩٤٧ م .

٦ — أصول الدين (الاصول) .

تأليف الامام الاستاذ أبى منصور عبد القاهر بن طاهر التميمي

البغدادى (٤٢٩ هـ) المجلد الاول وهو كتاب أصول الدين .
الترجم نشره وطبعه مدرسة الالهيات بدار الفنون التركية باستانبول ،
الطبعة الاولى ، استانبول ، مطبعة الدولة ١٣٤٦ هـ — ١٩٢٨ م .

٧ — الفصل فى المال والاهواء والنحل (الفصل) .

للامام ابن حزم الظاهرى الاندلسى (٤٥٦ هـ) خمسة أجزاء فى
مجلدين ، مكتبة ومطبعة محمد على صبيح وأولاده ، القاهرة (بدون
تاريخ) .

٨ — لمع الأدلة فى قواعد عقائد اهل السنة والجماعة (لمع الأدلة) .

لعبد الملك الجوينى (امام الحرمين أبو المعالى) (٤١٩ — ٤٧٨ هـ)
تقديم وتحقيق الدكتورة فوقيه حسين محمود . مدرسة الفلسفة
بكلية البنات بجامعة عين شمس ، راجع التحقيق المرحوم الدكتور
محمود الخضرى ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والبناء والنشر ،
الدار المصرية للتأليف والترجمة ، الطبعة الاولى ١٣٨٥ هـ — ١٩٦٥ م .

٩ — كتاب الارشاد الى قواطع الأدلة فى أصول الاعتقاد (الارشاد) .

لامام الحرمين الجوينى (٤١٩ — ٤٧٨ هـ) حققه وعلق عليه وقدم
له ومهرسه الدكتور محمد يوسف موسى ، أستاذ فى كلية أصول
الدين بالازهر ، على عبد المنعم عبد الحيد المدرس فى الازهر
الشريف ، معهد القاهرة . مكتبة الخانجى ، مصر ١٣٦٩ هـ —
١٩٥٠ م .

١٠ — العقيدة النظامية (النظامية) .

لامام الحرمين الجوينى ، مطبعة الانوار ، القاهرة ١٣٦٧ هـ .

١١ — الشامل فى أصول الدين (الشامل) .

لامام الحرمين الجوينى (٤٧٨ هـ) حققه وقدم له على سامى النشار ،
م ٤٢ — الايمان والعمل — الامامة

فيصل بدير عون ، سهر محمد مختار ، منشأة المعارف ، الاسكندرية
١٩٦٩ م .

١٢ — الاقتصاد في الاعتقاد (الاقتصاد) .

تأليف حجة الاسلام محمد أبى حامد الغزالى الطوسى ، مكتبة
ومطبعة محمد على صبيح وأولاده ، القاهرة ١٣٨٢ هـ — ١٩٦٢ م .

١٣ — بحر الكلام في علم التوحيد (البحر) .

تأليف الامام الاجل رئيس أهل السنة والجماعة سيف الحق والدين
أبو المعين النسفى (٥٠٨ هـ) ، القاهرة ١٣٤٠ هـ — ١٩٢٢ م .

١٤ — نهاية الاقدام في علم الكلام (النهاية) .

تصنيف الشيخ الامام العالم عبد الكريم الشهرستانى (٥٤٨ هـ) ،
حرره وصححه الفردجيوم (بدون تاريخ) .

١٥ — محصل افكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء المتكلمين
(المحصل) .

تأليف الامام الحجة ناصر الحق فخر الدين محمد بن عمر الرازى
(٦٠٦ هـ) ، طبع بمعرفة السادات أحمد ناجى المجالى ومحمد أمين
الخانجى وأخيه ، الطبعة الاولى ، المطبعة الحسينية المصرية
(بدون تاريخ) .

١ — تلخيص المحصل للعلامة نصر الدين الطوسى (٨٨٧ هـ) (فى
الذيل) .

١٦ — معالم أصول الدين (معالم) .

للامام فخر الدين المذكور .

١٧ — المسائل الخمسون فى أصول الكلام (المسائل) .

للامام فخر الدين حجة الاسلام محمد بن عمر الرازى ، طبعت على

نفقة الشيخ محى الدين صبرى الكردى بمطبعة كردستان العلمية
لصاحبها فرج الله زكى الكردى بمصر المحمية ١٣٢٨ هـ .

١٨ — اساس التقديس فى علم الكلام (الاساس) .

تأليف الامام فخر الدين أبى عبد الله محمد بن عمر بن الحسين
الرازى (٦٠٦ هـ) ، مصطفى البابى الحلبي واولاده ، مصر ١٣٥٤ هـ
— ١٩٣٥ م .

١٩ — غاية المرام فى علم الكلام (الغاية) .

سيف الدين الآمدى (٥٥١ — ٦٣١ هـ) تحقيق حسن محمود عبد
اللطيف ، المجلس الاعلى للثئون الاسلامية ، لجنة احياء التراث
الاسلامى ، القاهرة ١٣٩١ هـ — ١٩٧١ م .

٢٠ — العقائد النسفية (النسفية) .

١ — شرح العلامة المحقق الحبر الفهامة المدقق سعد الدين التفتازانى
(٧٩١ هـ) على العقائد النسفية للامام الهمام قدوة علماء الاسلام
نجم الدين عمر النسفى (٦٤٢ هـ) .

ب — حاشية الخلالى (٨٦٢ هـ) .

ج — حاشية الاسفراينى (٩٤٣ هـ) .

دار احياء الكتب العربية لاصحابها عيسى العابى الحلبي شركاه ،
مصر (بدون تاريخ) .

٢١ — طوابع الانوار (الطوابع) .

للقاضى عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الابجى (٧٥٦ هـ) .

١ — شرح الدوانى (٩٠٨ هـ) .

ب — حاشية السالكوتى ، المطبعة الخيرية ، مصر ١٣٢٢ هـ .

ج — حاشية المرجانى .

— ٦٦٠ —

- د — حاشية الخلخالى (١٠١٤ هـ) .
- ه — حاشية الكنبوى (١٢٠٥ هـ) (الشيخ اسماعيل) .
- و — حاشية محمد عبده (١٣٢٣ هـ) .
- ز — استانبول در سعادت (١٣١٦ هـ) .

٢٣ — المواقف فى علم الكلام (المواقف) .

- عضد الله والدين القاضى عبد الرحمن بن احمد الايجى (٧٥٦ هـ) ،
- عالم الكتب ، بيروت ، مكتبة المثنى ، القاهرة ، مكتبة سعد الدين
- دمشق (بدون تاريخ) .
- أ — شرح الجرجانى .

٢٤ — المقاصد .

- سعد الدين التفتازانى (٧٩١ هـ) .
- أ — شرح المقاصد لسعد الدين التفتازانى .
- ب — اشرف المقاصد لاحمد بن محمد بن يعقوب الولاى المكناسى
- الطبعة الاولى ، المطبعة الخيرية ، ١٣٢٥ هـ مصر .

٢٥ — السنوسية .

- الامام محمد بن يوسف السنوسى الحسنى (٨٩٥ هـ) ، دار احياء
- الكتب العربية ، عيسى البابى وشركاه (بدون تاريخ) .
- أ — شرح أم البراهين على السنوسية للعلامة الشيخ احمد بن عيسى
- الانصارى ، محمد على صبيح وأولاده ، مصر (بدون تاريخ) .
- ب — الخلاصة السنوية لآبى حجاب .
- ج — شرح الهدى .
- د — حاشية الشرقاوى (١١٩٤ هـ) دار احياء الكتب العربية ،
- عيسى البابى الطبى ، مصر (بدون تاريخ) .
- ه — حاشية السنوسى (١٢١٤ هـ) على أم البراهين ، دار احياء
- الكتب العربية عيسى البابى وشركاه ، مصر (بدون تاريخ) .

- و — حاشية البيجورى (١٢٢٧ هـ) على السنوسية .
- ز — حاشية الانتبائى على الباجورى ، دار احياء الكتب العربية ، عيسى البابى الحلبي ، مصر (بدون تاريخ) .
- ٢٦ — **الار النصيد من مجموعة الحفيد (الدر) .**
- الشيخ الامام الاجل شيخ الاسلام أحمد بن يحيى محمد الحفيد الهوى الشافعى (٩٠٦ هـ) ، الطبعة الاولى ، مصر ١٣٢٢ هـ .
- ٢٧ — **كتاب التوحيد الذى هو حق الله على العبيد (الكتاب) .**
- للإمام المجدد شيخ الاسلام محمد بن عبد الوهاب (١٢٠٦ هـ) ، محمد على حبيب ، القاهرة (بدون تاريخ) .
- ٢٨ — **كفاية العوام فى علم الكلام (الكناية) .**
- محمد الفضالى (١٢٢٣ هـ) .
- ١ — تحقيق المقام للشيخ ابراهيم البيجورى (١٢٢٧ هـ) ، دار احياء الكتب العربية ، عيسى البابى الحلبي وشركاه ، مصر (بدون تاريخ) .
- ٢٩ — **عقيدة العوام (شعر) .**
- الشيخ العالم اللوذعى السيد أحمد المرزوقى المائكى (١٢٥٨ هـ) .
- ١ — نور الظلام للعلامة الشيخ محمد نووى الشافعى (١٢٧٧ هـ) ، دار احياء الكتب العربية ، عيسى البابى الحلبي وشركاه ، مصر (بدون تاريخ) .
- ٣٠ — **رسالة الباجورى (الباجورى) .**
- العالم العلامة البحر الفهامة الشيخ ابراهيم الباجورى (١٢٩٧ هـ)
- ١ — تيجان الدرارى للإمام المحقق والفهامة المدقق الشيخ محمد نووى الجاوى ، دار احياء الكتب العربية ، عيسى البابى الحلبي وشركاه ، مصر (بدون تاريخ) .

٣١ — رسالة التوحيد (الرسالة) .

الاستاذ الامام الشيخ محمد عبده (١٣٢٣ هـ) ، طبعها السيد محمد رشيد رضا مثنى المنار ، الطبعة السادسة عشرة ، دار المنار ، مصر ، ١٣٧٣ هـ .

٣٢ — جوهر التوحيد (الجوهرة) (شعر) .

تأليف اللقانى الاب .

١ — ارشاد المريد .

ب — تحفة المريد على جوهرة التوحيد للبيجورى (١٢٢٣ هـ) تصحيح وتعليق حسين عبد الرحيم مكى المدرس بالازهر الشريف ، محمد صبيح وأولاده ، القاهرة (١٣٨٤ هـ — ١٩٦٤ م) .

ج — حاشية الامير على شرح عبد السلام اللقانى الابن على جوهرة التوحيد ، محمد على صبيح ، القاهرة ١٣٧٣ هـ — ١٩٥٣ م .

٣٣ — العقيدة التوحيدية .

الشيخ احمد الدردير .

١ — شرح العقباوى .

ب — حاشية العقباوى ، محمد على صبيح وأولاده ، القاهرة ، بدون تاريخ .

٣٤ — الخريدة البهية (الخريدة) (شعر) .

الشيخ احمد الدردير .

١ — شرح الخريدة للامام أبى البركات سيدى احمد الدردير ، تصحيح وتعليق حسين عبد الرحيم مكى المدرس بالازهر الشريف ، الطبعة الاولى محمد على صبيح وأولاده ، القاهرة ١٣٧٤ هـ — ١٩٥٤ م .

٣٥ — جامع زبد العقائد التوحيدية في معرفة الذات الموصوف بالصفات
العلائية (الجامع) .

العالم العلامة المسمى ولد عدلان من الاقطار السودانية ، السيد
مضوى الحاج ، واد مدنى ، سودان ، (بدون تاريخ) .

٣٦ — وعسيلة العبيد في علم التوحيد (الوسيلة) .
محمد الامام الطاهرى .

١ — القول المفيد لوحيد زمانه ونادرة عصره وأوانه عمدة المحققين
مولانا الشيخ محمد بخيت قاضى ثغر الاسكندرية ، المطبعة
الخيرية ، الطبعة الاولى ، القاهرة ١٣٢٦ هـ .

٣٧ — الحصون الحديدية لحافظة العقائد الاسلامية (الحصون) .
الاستاذ صاحب الفضيلة الشيخ حسين افندى الجسر (١٣٢٧ هـ)
الطبعة الاولى ، محمد على صبيح واولاده ، القاهرة (بدون تاريخ) .

٣٨ — التحقيق التام في علم الكلام (التحقيق) .
محمد الحسينى الظواهرى من علماء الازهر الشريف ومدرس بكلية
أصول الدين ، الطبعة الاولى ، النهضة المدرية ، القاهرة ١٣٥٨ هـ .
١٩٣٩ م .

٣٩ — مسائل أبى الليث .
١ — قطر الفيث للشيخ محمد نووى الجاوى ، دار احياء الكتب
العربية ، عيسى البابى الحلبي ، القاهرة (بدون تاريخ) .

ثانيا : الاعتقائد الاعتزالية .

١ — الانتصار والرد على ابن الراوندى الملاحد ما قصد به من الكتب على
المسلمين والاطعن عليهم (الانتصار) .

أبى الحسين عبد الرحيم بن عثمان الخياط المعتزلى (حوالى ٣٠٠ هـ)

مع مقدمة وتحقيق وتعليقات الدكتور نيجرج الاستاذ بجامعة ابساله
مملكة السويد ، دار الكتب المصرية ، القاهرة ١٣٤٤ هـ — ١٩٢٥ م .

٢ — شرح الاصول الخمسة (الشرح) .

لقاضى القضاة عبد الجبار بن أحمد (١٥ هـ) تعليق الامام أحمد بن
الحسين بن أبى هاشم حققه وقدم له الدكتور عبد الكريم عثمان ،
مكتبة وهبة ، القاهرة ، الطبعة الاولى ١٣٨٤ هـ — ١٩٦٥ م .

٣ — المحيط بالتكليف (المحيط) .

القاضى عبد الجبار (١٥ هـ) جمع الحسن بن أحمد بن متوية تحقيق عمر
السيد عزمى ، مراجعة الدكتور أحمد فؤاد الاهوانى ، المؤسسة
المصرية للتأليف والانباء والنشر ، الدار المصرية للتأليف والترجمة
القاهرة ١٩٦٥ م .

٤ — المغنى فى أبواب التوحيد والعدل (المغنى) (عشرون جزءا) .

املاء القاضى أبى الحسن عبد الجبار الاسد ابادى (١٥ هـ) .

الجزء الرابع : رؤية البارى تحقيق الدكتور محمد مصطفى حلمى ،
الدكتور أبو الونى الغنيمى التفتازانى ، القاهرة ١٩٦٥ م .

الجزء الخامس : الفرق غير الاسلامية تحقيق محمد محمد الخضرى ،
القاهرة ١٩٦٥ . وكلاهما مراجعة الدكتور ابراهيم مذكور وباشراف
الدكتور طه حسين ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والانباء
والنشر ، الدار المصرية للتأليف والترجمة .

الجزء السادس : ١ — التعديل والتجوير تحقيق الدكتور أحمد فؤاد
الاهوانى ومراجعة الدكتور ابراهيم مذكور باشراف الدكتور طه
حسين ، الطبعة الاولى القاهرة ١٩٦٢ م . ٢ — الارادة تحقيق
الاب ج . ش . قنواى مراجعة الدكتور ابراهيم مذكور ، اشراف

الدكتور طه حسين القاهرة (بدون تاريخ) . وزارة الثقافة والإرشاد القومى ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر .

الجزء السابع : **خلق القرآن** قوم نصه ابراهيم الابيارى باشراف الدكتور طه حسين ، الجمهورية العربية المتحدة ، وزارة الثقافة والإرشاد القومى ، الإدارة العامة للثقافة الطبعة الاولى ١٣٨٠ هـ — ١٩٦١ م .

الجزء الثامن : **المخلوق** تحقيق الدكتور توميق الطويل ، سعيد زايد ، راجعه الدكتور ابراهيم مذكور باشراف الدكتور طه حسين ، الدار المصرية للتأليف والترجمة (بدون تاريخ) .

الجزء التاسع : **التوليد** تحقيق الدكتور توميق الطويل وسعيد زايد ، راجعه الدكتور ابراهيم مذكور باشراف الدكتور طه حسين ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والانباء والنشر ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ، القاهرة (بدون تاريخ) .

الجزء الحادى عشر : **التكليف** تحقيق الاستاذ محمد على النجار ، الدكتور عبد الحليم النجار مراجعة الدكتور ابراهيم مذكور ، اشراف الدكتور طه حسين ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والانباء والنشر ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ، القاهرة ١٣٨٥ هـ — ١٩٦٥ م .

الجزء الثانى عشر : **النظر والمعارف** تحقيق الدكتور ابراهيم مذكور ، باشراف الدكتور طه حسين ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والانباء والنشر ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ، القاهرة ، (بدون تاريخ) .

الجزء الثالث عشر : **اللاطف** حققه الدكتور أبو العلا عفيفى ، وراجعه الدكتور ابراهيم مذكور باشراف الدكتور طه حسين ، وزارة الثقافة والإرشاد القومى ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر ، القاهرة ١٣٨٢ هـ — ١٩٦٢ م .

الجزء الرابع عشر : **الإصلاح ، استحقاق الذم ، التوبة ، تحقيق**
الاستاذ مصطفى السقا راجعه الدكتور ابراهيم مذكور ، اشراف
الدكتور طه حسين ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والانباء والنشر ،
الدار المصرية للتأليف والترجمة ، القاهرة ١٣٨٥ هـ — ١٩٦٥ م .

الجزء الخامس عشر : **النبوات والمعجزات ، تحقيق** الدكتور محمود
الخصري ، الدكتور محمود قاسم ، مراجعة الدكتور ابراهيم مذكور
واشراف الدكتور طه حسين ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ،
القاهرة ١٣٨٥ هـ — ١٩٦٥ م .

الجزء السادس عشر : **اعجاز القرآن** قدم نصه على نسختين خطيتين
أمين الخولى باشراف الدكتور طه حسين ، الجمهورية العربية
الم المتحدة ، وزارة الثقافة والارشاد القومى ، الادارة العامة للثقافة ،
القاهرة ١٣٨٠ هـ — ١٩٦٠ م .

الجزء السابع عشر : (الموجود منه) **الشرعيات** حرر نصه من مصورة
واحدة أمين الخولى واشراف على احيائه الدكتور طه حسين ، وزارة
الثقافة والارشاد القومى ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة
والطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٦٣ .

الجزء المتم العشرين : **القسم الاول ، فى الامامة ، تحقيق** الدكتور
عبد الحليم محمود ، الدكتور سليمان دنيا ، مراجعة الدكتور ابراهيم
مذكور ، باشراف الدكتور طه حسين ، الدار المصرية للتأليف
والترجمة ، القاهرة (بدون تاريخ) ، القاهرة (بدون تاريخ) .

ثالثا : تاريخ الفرق .

١ — مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين (مقالات) .

شيخ اهل السنة والجماعة الامام ابن الحسن على بن اسماعيل

الاشعري (٣٣٠ هـ) تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد ، جزءان ،
النهضة المصرية ، الطبعة الاولى ، القاهرة ١٣٦٩ هـ — ١٩٥٠ م .

٢ — التنبيه والرد على اهل الاهواء والبدع (التنبيه) .

الامام الفقيه المحدث الثقة ابي الحسين محمد بن احمد بن عبد الرحمن
الملطى الشافعى (٣٧٧ هـ) . قدم له وعلق عليه محمد زاهد بن
الحسن الكوثرى ، وكيل المشيخة الاسلامية فى الخلافة العثمانية
سابقا ، مكتبة المثنى ، بغداد ، مكتبة المعارف بيروت ، ١٣٨٨ هـ —
١٩٦٨ م .

٣ — الفرق بين الفرق (الفرق) .

صدر الاسلام الاصولى العالم المتفنن عبد القاهر بن طاهر بن محمد
البغدادى الاسفرائينى التميمى (٤٢٩ هـ — ١٠٣٧ م) ، حقق اصوله
وفصله وضبط شكله وعلق على حواشيه محمد محي الدين عبد
الحميد ، محمد على صبيح واولاده ، القاهرة (بدون تاريخ) .

٤ — الملل والنحل (الملل) .

الشهرستانى (٥٤٨ هـ) ، خمسة أجزاء ، محمد على صبيح واولاده ،
القاهرة (بدون تاريخ) .

رابعا ، بعض المصادر الاخرى .

هناك بعض النصوص والمصادر العامة الاصلية التى تم الاطلاع
عليها دون الاقتباس منها . فالمادة مكررة وليس بها جديد . وهناك
بعض المصادر الاخرى التى لم نطلع عليها الا لما لها لانها مطبوعة
ويصعب العثور عليها او مخطوطة .

١ — بعض المصادر الاخرى فى العقائد الاشعرية .

١ — كتاب التوحيد .

للشيخ الامام علم الهدى ابي منصور بن محمود الماتريدى السمرقندى

(٣٣٣ هـ) حققه وقدم له الدكتور متح الله خليف ، دار المشرق
بيروت ، ١٩٧٠ م .

ب — كتاب البداية من الكفاية في الهداية في اصول الدين .

للشيخ الامام نور الدين الصابوني ، (٥٨٠ هـ) حققه وقدم له الدكتور
متح الله خليف ، دار المعارف ، مصر ، ١٩٦٩ م .

ج — الاصول والفروع .

لابن حزم الاندلسي (٥٦٠ هـ) تحقيق وتقديم وتعليق الدكتور محمد
عاطف العراقي ، الدكتور سهر فضل الله ابو واثية ، الدكتور
ابراهيم ابراهيم هلال ، الطبعة الاولى ، النهضة العربية ، القاهرة
١٩٧٨ م .

د — العقيدة الطحاوية .

شرح وتعليق محمد ناصر الدين الالباني ، ١٣٩٤ هـ .

هـ — الاعتقاد على مذهب السلف اهل السنة والجماعة .

للإمام المحافظ الكبير ابي بكر أحمد بن الحسين البيهقي (٥٨٠ هـ)
صححه ونشره لأول مرة العلامة السلفي الشيخ أحمد محمد مرسى ،
القاهرة ١٣٨٠ هـ — ١٩٦١ م .

و — عقائد السلف .

للائمة أحمد ابن حنبل (٢٤١ هـ) ، البخاري (٢٧٦ هـ) ، ابن قتيبة
(٢٧٦ هـ) ، عثمان الدارمي (٢٨٠ هـ) ، القاسمي (١٣٣٢ هـ) ،
على سامي النشار ، عمار جمعي الطالبی ، منشأة المعارف ،
الاسكندرية ، ١٩٧١ م .

ز — عقيدة الفرقة الناجية .

للابنوني (٥٨٠ هـ) ، الصنعاني (٨٤٠ هـ) ، المقریزی (٨٤٥ هـ) ،

محمد بن عبد الوهاب (١٢٠٦ هـ) ، الشوكاني (١٢٢٥ هـ) اعداد
وتقديم عبد الله حجاج ، دار الوحي ، القاهرة (بدون تاريخ) .

ح — مجموعة التوحيد .

لشيخ الاسلام احمد بن تيمية وشيخ الاسلام محمد بن عبد الوهاب ،
دار الفكر ، القاهرة ، ١٩٧٨ هـ .

ط — قلائد الخرائد في اصول العقائد .

العلامة الكبير معز الدين السيد محمد المهدي الحسيني الشهير
بالتزويني (١٣٠٠ هـ) حققها وعلق عليها جودت كاملي التزويني ،
بغداد ، ١٩٧٢ م .

ي — الجواهر الكلامية في ايضاح العقيدة الاسلامية .

الاستاذ العلامة شيخ المحققين الشيخ طاهر بن صالح الجزائري
(١٣٣٨ هـ) دار احياء الكتب العربية ، عيسى البابي الحلبي وشركاه ،
القاهرة ١٣٨٠ هـ — ١٩٦٠ م .

٢ — بعض المصادر الاخرى في العقائد الاعتزالية .

١ — رسائل العدل والتوحيد .

الامام الحسن البصري (١١٠ هـ) ، الامام القاسم الرسي (٢٤٦ هـ) ،
القاضي عبد الجبار بن أحمد (٤١٥ هـ) ، الشريف المرتضى (٨٤٠ هـ)
دراسة وتحقيق محمد عمارة ، دار الهلال ، القاهرة ، ١٩٧١ م .

ب — رسائل العدل والتوحيد .

الامام يحيى بن الحسين (٢٩٨ هـ) دراسة وتحقيق محمد عمارة ،
دار الهلال القاهرة ، ١٩٧١ م .

ج — المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين .

لابي رشيد النيسابوري المعتزلي سعيد بن محمد بن سعيد (٤٠٠ هـ)

تحقيق وتقديم د . معن زيادة ، د . رضوان السيد ، معهد الانماء
العربي الطبعة الاولى بيروت ، ١٩٧٩ م .

د — في التوحيد .

ديوان الاصول لابي رشيد سعيد بن محمد النيسابوري (٤٠٠ هـ)
تحقيق د . محمد عبد الهادي أبو ريدة ، مطبعة دار الكتب ، القاهرة
١٩٦٦ م .

ه — التفكير في احكام الجواهر والاعراض .

الحسن بن متوية النجرائي المعتزلي (٤٦٩ هـ) تحقيق وتقديم وتعليق
د . سامي نصر لطف ، د . فيصل بدير عون ، دار الثقافة ، القاهرة
١٩٧٥ م .

و — باب ذكر المعتزلة .

من كتاب المنية والاصل في شرح كتاب المل والنحل لاحمد بن يحيى
بن المرتضى (٨٤٠ هـ) اعنى بتصحيحه توما أرندل ، دار صادر
بيروت ، حيدر آباد الدكن ١٣١٦ هـ .

ز — فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة .

أبو القاسم البلخي (٣١٩ هـ) ، القاضي عبد الجبار (٤١٥ هـ) ،
الحاكم الجشمي (٤٩٤ هـ) اكتشفها وحققها فؤاد السيد ، الدار
التونسية للنشر ، تونس ١٩٧٤ م .

٣ — بعض المراجع المطبوعة والمخطوطات التي لم نطلع عليها .

١ — تهذيب الكلام .

سعد الدين التفتازاني (٧٩١ هـ) .

ب — المعتمد في أصول الدين .

القاضي أبي يعلى الحنبلي الفراء ، حقق له د . وديع زيدان حداد
بيروت .

ج — كتاب الدر النضيد في اخلاص كلمة التوحيد .

للإمام العلامة بن علي الشوكاني ، مطبعة المنار ، مصر ، ١٣٤٠ هـ .

د — الروضة البهية فيما بين الاشعرية والماتريدية .

تأليف أبو عذبة ، حيدر آباد ، ١٣٢٢ هـ .

هـ — خلافيات الحكماء مع المتكلمين وخلافيات الاشاعرة مع الماتريدية

عبد الله بن عثمان بن موسى ، دار الكتب المصرية رقم ٣٤٤١ ج .

و — تاويلات اهل السنة للماتريدي ، دار الكتب المصرية ٨٧٣ تفسير .

فهرس الموضوعات

الباب الخامس

التاريخ المتعين

الفصل الحادى عشر

النظر والعمل (الاسماء والاحكام)

الموضوع	الصفحة
اولا : مقدمة	٥
١ - وضع المشكلة واهميتها	٥
٢ - ابعاد الشعور	١٠
ثانيا : النظر	١٤
١ - هل هناك كثر نظرى ؟	١٩
٢ - هل يوجد ايمان نظرى بلا تصديق او اقرار او عمل ؟	٢٨
١ - هل الايمان معرفة بلا تصديق ؟	٣٠
ب - هل الايمان معرفة بلا اقرار ؟	٣٠
ج - هل الايمان معرفة دون عمل ؟	٣٢
د - هل الايمان معرفة وتصديق دون اقرار وعمل ؟	٣٣
ه - هل الايمان معرفة واقرار دون تصديق وعمل ؟	٣٣
و - هل الايمان معرفة وعمل دون تصديق واقرار ؟	٣٧
ز - هل الايمان معرفة وتصديق واقرار دون عمل ؟	٣٨
ح - هل الايمان معرفة وتصديق وعمل دون اقرار ؟	٤٠

الموضوع	الصفحة
ط — هل الايمان معرفة واقرار وعمل دون تصديق ؟	٤٠
ى — الايمان معرفة وتصديق واقرار وعمل	٤١
ثالثا : التصديق	٤٢
١ — هل يوجد تصديق بلا استدلال ؟	٤٥
٢ — هل الايمان تصديق دون معرفة او اقرار او عمل ؟	٥٠
أ — هل الايمان تصديق دون اقرار ؟	٥٢
ب — هل الايمان تصديق دون عمل ؟	٥٤
ج — هل الايمان تصديق واقرار وعمل دون معرفة ؟	٥٦
د — الايمان تصديق ومعرفة واقرار وعمل	٥٧
رابعا : الاقرار	٥٨
١ — ماذا يعنى الاقرار ؟	٥٨
٢ — هل الايمان اقرار دون معرفة وتصديق وعمل ؟	٦٢
أ — هل الايمان اقرار دون عمل ؟	٦٤
ب — الايمان اقرار ومعرفة وتصديق وعمل	٦٩
خامسا : العمل	٧٢
١ — ماذا يعنى العمل ؟	٧٧
٢ — هل يسقط العمل ؟	٨٤
أ — تشخيص الاحكام	٨٥
ب — اسقاط التكاليف	٨٧
ج — اباحة المحرمات	٩١
د — ايقاف الحدود	٩٧

الموضوع	الصفحة
هـ — تاويل العبادات	١٠٠
و — تغيير المعاملات	١٠٦
سادسا : مرتكب الكبيرة	١١٦
— هل مرتكب الكبيرة مؤمن او كافر او فاسق ؟	١٢٠
أ — هل مرتكب الكبيرة مؤمن ؟	١٢١
ب — هل مرتكب الكبيرة كافر ؟	١٢٦
ج — هل مرتكب الكبيرة فاسق او منافق ؟	١٣٣
٢ — هل الايمان يزيد وينقص ؟	١٣٩
سابعا : خاتمة ، الواقع التاريخي بين الثبات والتغير	١٤٤
أ — الواقع التاريخي الثابت	١٤٥
١ — امامة عثمان	١٤٥
ب — حروب علي	١٤٩
ج — التحكيم	١٥٥
٢ — الواقع التاريخي المتغير	١٥٩

الفصل الثاني عشر

الحكم والثورة (الامامة)

أولا : مقدمة ، وضع المسألة	١٦٣
أ — هل الامامة نزع أم أصل ؟	١٦٦
٢ — اسم المشكلة وتعريفها وأقسامها	١٧٢

الموضوع	الصفحة
ثانيا : وجوب الامامة	١٧٤
١ — هل الامامة غير واجبة أصلا ؟	١٧٥
٢ — الامامة واجبة	١٨٤
١ — هل الامامة واجبة على الله أم على العباد ؟	١٨٦
ب — وجوبها على العباد سمعا	١٨٩
ج — وجوبها على العباد عقلا	١٩٥
ثالثا : كيفية ثبوتها	٢٠٠
١ — هل تثبت الامامة بالنص والتعيين ؟	٢٠٣
١ — النص الجلى والنص الخفى	٢٠٣
ب — النص المقرون بدليل المعجزة أو العقل أو الخروج	٢١١
ج — الواقع التاريخى	٢١٦
٢ — الامامة عقد واختيار	٢٣٠
١ — صفة العقد	٢٣١
ب — صفة العاقلين	٢٤١
ج — الواقع التاريخى	٢٤٥
رابعا : صفات الامام وشروط الامامة	٢٥٢
١ — هل هناك صفات للامام ؟	٢٥٣
١ — الخلود والرجعة	٢٥٣
ب — الغيبة والانتظار	٢٦٣
ج — العصمة والتقية	٢٦٧
د — العلم والتعليم	٢٧٣

الصفحة	الموضوع
٢٨٤	٢ — شروط الامامة
٢٨٥	أ — هل النسب شرط ؟
	ب — الشروط العادية (الاسلام ، الحرية ، الذكورة ،
٢٩١	والبلوغ)
٢٩٤	ج — الشروط الواجبة (العلم ، العدل ، والتدبير)
٢٩٩	د — هل تجوز امامة المفضول مع وجود الامثل ؟
٣٠٤	خامسا : الثورة على الحكم
٣٠٤	أ — الامر بالمعروف والنهي عن المنكر
٣١٦	٢ — متى تجوز طاعة الامام ومتى يجوز خلع او الخروج عليه
٣١٦	أ — طاعة الامام
٣٢٢	ب — خلع الامام
٣٢٤	ج — الخروج على الامام
٣٣٦	سادسا : الامامة في التاريخ ، انهيار ام نهضة ؟
٣٣٧	أ — ماذا يعنى التفضيل بين الائمة ؟
٣٤١	٢ — التفضيل بداية الانهيار
٣٤٢	أ — هل هناك تفضيل في نساء النبی وبناته ؟
٣٤٦	ب — هل هناك تفضيل بين الخلفاء الاربعة ؟
٣٥٨	ج — هل هناك تفضيل بين الصحابة ؟
٣٦٤	د — هل هناك تفضيل بين القورن ؟
٣٧٠	هـ — هل هناك تفضيل بين العلماء ؟
٣٨٠	و — هل هناك تفضيل بين الامم ؟

الموضوع	الصفحة
٣ — التوحيد بداية النهضة	٣٨٠
١ — الانسان والتاريخ	٣٨١
ب — التوحيد والثورة	٣٨٣
ج — الحزب الثورى	٣٨٧
خاتمة : من الفرقة العقائدية الى الوحدة الوطنية	٣٩٣
اولا : مقدمة ، هل يجوز تكفير الفرق ؟	٣٩٨
ثانيا : هل هناك تكفير عقائدى نظرى ؟	٤٠٧
١ — هل هناك تكفير فى المقدمات النظرية ؟	٤٠٩
أ — نظرية العلم	٤٠٩
ب — نظرية الوجود	٤١٢
٢ — هل هناك تكفير فى العقليات (الالهيات) ؟	٤٢٤
أ — الوعى الخالص (الذات)	٤٢٧
ب — الوعى المتعين (الصفات)	٤٣٠
ج — خلق الانعمال	٤٤٠
د — العقل النفسائى	٤٤٥
٣ — هل هناك تكفير فى السبعيات (النبوات) ؟	٤٥٠
أ — تطور الوعى (النبوة)	٤٥١
ب — مستقبل الانسانية (المعاد)	٤٥٤
ج — النظر والعمل (الاسماء والاحكام)	٤٥٦
د — الحكم والثورة (الامامة)	٤٦٥
ثالثا : هل هناك تكفير شرعى عملى ؟	٤٦٩
١ — حقوق الامراد	٤٧٥

الصفحة	الموضوع
٤٧٦	١ — الحقوق الاجتماعية
٤٧٨	ب — الحقوق الاقتصادية
٤٨٠	ج — الحقوق السياسية
٤٨٢	٢ — فرق الامة
٤٨٤	أ — هل هناك كفر لا تقبل منهم الجزية ؟
٤٩٢	ب — هل هناك كفر تقبل منهم الجزية ؟
٤٩٦	ج — حكم من لم يبلغهم الاسلام أو المرتدين عنه
٤٩٩	٣ — فرق المعارضة
٥٠٠	أ — المعارضة السرية في الداخل
٥١١	ب — المعارضة العلنية في الخارج
٥١٦	ج — المعارضة العلنية في الداخل
٥٣٦	٤ — فرقة السلطان
٥٤٨	رابعاً من الوحدة الى التفرق أو من التفرق الى الوحدة
٥٥١	١ — اصول التفرق والوحدة
٥٥١	أ — هل التفرق جغرافي طبيعي ؟
٥٥٢	ب — هل التفرق قومي حضاري ؟
٥٥٤	ج — التفرق العقائدي المذهبي
٥٦٠	د — تحديد المصطلحات
٥٦٦	٢ — من الوحدة الى التفرق
٥٦٦	أ — التاريخ الرمزي
٥٨٠	ب — التاريخ الموجه
٥٩٦	ج — الاحصاء العددي

الموضوع	الصفحة
٣ — من التفرق الى الوحدة	٦٠٧
أ — الشعور البنائى (المذهبى)	٦٠٨
ب — الشعور الجدلى (التاريخى)	٦١٣
ج — الشعور الاجتماعى (السياسى)	٦٣٠
٤ — خاتمة الخاتمة	٦٥١
المصادر والمراجع	٦٥٥
اولا : العقائد الاشعرية	٦٥٥
ثانيا : العقائد الاعتزالية	٦٦٣
ثالثا : تاريخ الفرق	٦٦٦
رابعا : بعض المراجع المطبوعة والمخطوطات التى لم نطلع عليها	٦٧٠
فهرس الموضوعات	٦٧٣

رقم الايداع بدار الكتب

١٩٨٨/١٦٢٠

٥ - ٠٧٠ - ١٣٣ - ٩٧٧

دار النهر للطباعة

« التراث والتجديد » في جبهته الأولى « موقفنا من التراث القديم » هو مشروع جيلنا في مطلع القرن الخامس عشر، وفي نهاية السبعة قرون الثانية في تاريخ الحضارة الإسلامية، يضع شروط النهضة بعد أن وصف ابن خلدون نشأة الحضارة وتطورها وانهارها في السبعة قرون الأولى. يقبل الإصلاح الديني من عثرته بعد كبوته، ويحوله إلى نهضة شاملة، يعيد بناء العلوم القديمة التي تكونت في فترة الانتصار، وتوقفت بنهاية الفترة الأولى، وينقلها إلى فترة الهزيمة حتى يتطابق « الروح » مع اللحظة التاريخية التي نمر بها.

« من العقيدة إلى الثورة » هي المحاولة الأولى منذ المعنى في أبواب التوحيد والعدل « للقاضي عبيد الجبار، و « رسالة التوحيد » للإمام محمد عبده، و « تجديد التفكير الديني في الإسلام » للفيلسوف محمد اقبال، لإعادة بناء علم أصول الدين القديم بناء على الظروف الحالية للمجتمع الإسلامي كأيدولوجية ثورية للشعوب الإسلامية تجعلها قادرة على مواجهة التحديات الرئيسية للعصر: الاحتلال، والقهر، والفقر، والتجزئة، والتخلف، والتغريب، والفتور، وحتى يتحول التوحيد من مجرد شهادة لفظية وإيمان قلبي إلى شهادة عملية على العصر تفجر الطاقات، وتساعد على التغيير الاجتماعي.

« النظر والعمل — الامامة » هو المجلد الخامس من هذه المحاولة. ويشمل الباب الخامس « التاريخ المتعين » أي تحقق التاريخ العام في حياة الفرد والدولة. الفصل الأول « النظر والعمل » أو « الأساء والأحكام ». هل الإيمان نظرو تصديق أم إقرار وعمل؟ هل يمكن إصدار أحكام على حوادث التاريخ الماضية مثل الفتنة الكبرى؟ الفصل الثاني « الحكم والثورة » أو « الامامة ». وإذا كان الغالب على القدماء طاعة الامام فإن سؤالنا: متى تجب الثورة على الحكم؟ وإذا كان حكم القدماء على التاريخ بأنه انهيار من النبوة والخلافة إلى الملك العضود فهل يمكن لجيلنا أن يضع شروط النهضة؟ وتعرض الخاتمة لحديث الفرقة الناجية، وهل يجوز تكفير فرق الأمة؟ وكيف يمكن الانتقال من الفرقة العقائدية إلى الوحدة الوطنية؟

مكتبة مذبولا

٦ ميدان طلعت حبيب - القاهرة ب : ٧٥٦٤٢١

.. طبع الغلاف بالمطبعة الفنية ت : ٩١١٨٦٢